

**R. P. Georgii de Rhodes Avenionensis S. J. disputationum
theologiae scholasticae tomus ...**

Rhodes, Georges de

Lugduni, 1661

Dispvtatio IV. De Charitate Theologicæ.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-81987](https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:466:1-81987)

rum contemptum, segnitiem, tepiditatem & alia huiusmodi, ut meritè dicatur Ecclesiast. 18. Vide presumptionem cordis eorum quoniam mala est.

Est peccatum de se graue.

Deinde quod illud peccatum ex genere suo sit graviter patet, quia virtutis perfectissima oppositur, & prohibetur per præceptum grauiter obligans, grauia nouamenta parit (ut dixi) ponit impedimentum gratiæ Spiritus Sancti, proptereaque meritò numeratur inter peccata contra Spiritum Sanctum.

Solutio
prima ac
Secundæ
dubitatio
nis.

Ad primam & secundam Resp. præsumptionem in multis sàpè reperiunt sine iudicio hæretico, duobus enim modis sperari potest inordinate beatitudine, vel innitendo nimium virtuti tuae, vel nimium innitendo misericordiae diuinæ, primò in actu signato & formulariter, quoties v.g. cum Pelagianis negatur necessitas gratiæ, vel cum Calvinistis necessitas bonorum operum, & sic certum est, quod præsumptio excludit habitum Spei, & includit iudicium hæreticum. Secundò fieri potest & sepiùs etiam sit in actu exercito & virtualiter, cù aliquis perinde se gerit ac si crederet necessariam non esse gratiæ ad bona opera, nō enim est sollicitus de implotando auxilio diuino, per inde ac si crederet quod necessaria non sunt opera bona, eo quod securus perseveraret in peccatis, nihil sollicitus de agenda pœnitentia, & de bonis operibus exercendis, quasi esset certus quod in articulo mortis sufficientem ager pœnitentiam; & huiusmodi præsumptio, non necessariò includit iudicium hæreticum, & non excludit habitum Spei, quia huiusmodi peccatum non sufficit ad reddendum hominem inidoneum ad actum Spei, qui enim sic præsumit, sperat se in articulo mortis acturum pœnitentiam.

Tertia.

Ad tertiam Resp. cum S. Thoma art. 3. quod sicut desperatio Spei opponitur, sic eidem opponitur præsumptio etiam directius quam timori, contraria enim sunt in eodem genere, & directius opponuntur quæ sunt in eodem genere quam quæ sunt generum diuersorum, præsumptio autem est in eodem genere in quo est Spes, cum sit inordinata quædam Spes de Deo, quæ opponitur etiam manifestius timori, quamvis directius opponatur Spei.

DISPUTATIO IV.

De Charitate Theologica.

Sanctus Thomas, à quæst. 23. ad 47.

HACTENVS dixi de virtutibus Fidei & Spei, per quas initium aliquod efficiunt creaturae Dei, nunc restat Charitas, per quam perfectè homo ex Deo nascitur, in Deo manet, de Deo vivit, finis Præcepti, vinculum perfectionis eminentissimum Charismatum, vexillum electorum. De illa disputat accuratissime S. Thomas questionibus viginti tribus, cuius doctrinam comedere video posse reuocare ad sex capita. Primum sit de ratione generica Charitatis. Secundum de obiecto illius. Tertium de internis eius actibus. Quartum de actibus illius externis. Quintum de habitu Charitatis. Sextum de peccatis contrariis Charitati. Quibus intellectis nihil erit de hac virtute quod restare videatur dicendum.

QVÆSTIO I.

De Ratione generica Charitatis Theologica.

S. Thomas, quæst. 23.

AD dignoscendum genus virtutis nobilissimam, quatuor video necessaria, primò utrum Charitas verus sit amor benevolentiae, secundò utrum sit verus amor amicitiae, tertio utrum sit vera & specialis virtus, quartò utrum virtutum omnium sit perfectissima, & illarum forma.

SECTIO I.

Utrum Charitas sit verus amor benevolentie.

CERTUM est primò, Charitatem esse verum ac proprium amorem. Charitatem vero (inquit August. lib. 3. de doctrina Chrysostom. c. 10.) motum animi ad frumentum Deo propter ipsum, & propter ipsum & proximo propter Deum, motus autem ille animi tendens ad frumentum, amor appellatur; sumitur enim amor aliquando latius, aliquando strictius & omnino proprius. Amor latè sumptus significat motum quilibet voluntatis in bonum, quo pacto August. lib. 14. Civitat. c. 7. desiderium appellat amorem hancenam, gaudium, amorem frumentum. Si vero amor sumatur strictius prout distinguitur à desiderio gaudio & alijs actibus voluntatis est motus voluntatis in bonum, præcisè ut bonum est, abstrahendo à præsenti & absentia, quia non attendit nisi bonum.

Charitas
est sub ge
nere amo
ris.

Certum est secundò, varias à Doctoribus excogitas esse definitiones amoris tunc latè, tunc strictè sumpti, quæ tamen omnes videntur magis explicare causas aut effectus amoris, quam eius naturam, est enim difficile dicere, quid sit motus ille voluntatis in bonum.

Variæ
amoris de
finitiones.

Primum enim dicitur esse motus complacentiae voluntatis in bono, sed hæc complacentia videtur esse potius aliquid antecedens amorem quam ipse amor, bonum enim prius voluntati placet quam ametur.

Secunda est, & notissima definitio Philosophi, quod amare sit velle alicui bonum, vel quæ bona putat, illorumque actuum esse in quantum potest; sed hic videtur esse potius effectus amoris, quam motus ille voluntatis in bonum qui sine dubio est amor, vel certè illud velle bonum, desiderium est non amor, unde negat S. Thomas quæst. 27. art. 2. quod benevolentia sit adæquate amor.

Tertia enim & longè melior definitio amoris traditur à S. Dionysio, quod amor sit vno affectu amantis ad aliquod bonum, ubi nomine (unio) significatur actus voluntatis quo ipse amans in dilectu effunditur, & illi adhæret: Id est, inclinatio & impulsus voluntatis in ipsum bonum, ex prima enim complacentia voluntatis in bono cognito, statim oritur motus ille voluntatis & inclinatio in bonum, Amor meus pondus meum, illo ferior quoquaque ferior, (inquit August. lib. 9. de Trinit.) pondus autem illud & inclinatio, est affectu illa vno & effusio amantis in amatum, nam voluntas per actum suum non attrahit ad se obiectum, sed in illud inclinatur, & in illud tendit, & hæc est vno propria in qua verus amor consistit & ex qua oritur: deinde, vt statim dicam, vno imperata, id est potentiarum occupatio circa dilectum. Vbi etiam apparet mirabilis ille circulus amoris de quo sàpè loquitur S. Dionysius, à bono, in bonum, circa bonum, bonum enim voluntati placens est veluti terminus

minus à quo motus incipit, & terminus ad quem, in quo conquiescit motus per unionem, ecstasim, & zelum.

Triplex
amoris ef-
fectus.

Certum enim est tertio, quod recte à S. Dionysio tres ponuntur effectus, & tres causa veria moris, effectus iij sunt quos dixi vno, ecstasis, zelus, quia nimis voluntas, & alijs imperat potentij & sibi etiam ipsi ex inclinatione illa & vniione effectiva statim sequitur ut voluntas & se ipsam & alias omnes potentias occupet circa rem amaram, adeo ut neque intellectus aliud cogitet, neque voluntas in aliud tendat, sed amet, desideret, gaudeat, oderit, fugiat, doleat, de bonis & malis dilecti, & hæc vno siue potentiarum omnium occupatio circa dilectum, est primus effectus amoris, unde sequitur statim ut voluntas sic vnta obliuiscatur alia omnia, etiam se ipsam, unde magis dicitur esse anima vbi amat, quam vbi animat, quæ vocatur ecstasis & secundus effectus amoris: postremus autem est zelus seu imperius quidam feruens procurandi ea quæ bona sunt dilecta, & impediendi ea quæ sunt ipsi mala.

Causæ vero amoris tres item ponuntur. Prima est, bonum & pulchrum quorum vnum est conuenientia cum voluntate, alterum est conuenientia cum potentia cognoscente præsterrim intellectu vel visu cui placet; Pulchrum enim est quod placet intellectui aut visui, atque inde voluntatem ad se trahit. Secunda causa est similitudo. Tertia est amor. Quæ omnia exponebam in morali ex quibus.

Charitas
verus est
amor.

Certum est quartò, Charitatem esse verum amorem, & quidem benevolentia. Verus est amor, quia hoc significat ipsum nomen quo designatur eminentia quædam dilectionis efficiens ut charissima sit persona quæ diligitur. Conuenit etiam illi tota definitio amoris siue ille complacentia dicatur, siue benevolentia, siue vno & inclinatio. Tres effectus amoris sunt maximè proprij Charitatis, occupat enim omnes animæ potentias circa Deum, animum amantis extra se rapit, acceditque in eo Zelum, ad procuranda bona, & auertenda omnia quæ Deo esse possunt mala. Causas habet easdem quas habet amor; Deus enim summum est bonum, & summum pulchrum, perfectissimo modo amat, & per amorem efficit sibi similes. Denique proprietates omnes habet honestissimi amoris, ut dicā questione 3. est enim gratuitus, quia non amat sui commodi causa, sed solum attendit dilecti bonum, est appetitiarius, est efficax, feruens, constans. Sed hæc postea.

Est amor
benevo-
lentia.

Certum est quintò, Charitatem esse amorem veræ ac perfectissimam benevolentiam; amor enim ille qui (vt dixi) est motus voluntatis in bonum, aliquando est amor benevolentia, aliquando est amor concupiscentia, quia in omni amore aliquod bonum alicui amatur, vel quia illud bonum est conueniens tali personæ, vel quia illa digna est: Charitas autem vult Deo bona, quia dignus est ratione infinitæ suæ bonitatis, ut confitabit (ex sequentibus) ergo est verus amor perfectæ benevolentie.

SECTIO II.

Vtrum Charitas sit amor vera amicitia.

Certum ex sexto, primariam & nobilissimam speciem amoris esse illam, quam vocamus communis nomine (amicitiam) de qua differens plenissime Philosophus libro octavo & nono Ethicorum, quatuor ad eam exigit, primò ut si amor gratuitus, id est ut sit vera benevolentia quæ velimus alicui bonum ipsius gratia: id est propter me-

ritum ipsum, & honestum quod ipsi inest: *Diligitur enim amicus* (inquit Tullius) *quia in se rationem haberet, ob quam diligitur*, nam amicitia non est qualisunque benevolentia, nam possum alicui persona benè velle, quæ non sit bona & hæc non est amicitia sed benevolentia orta ex complacentia in eo cuiusum benevolus, vera est amicitia. Imò & amicitias, quæ sunt ob utilitatem & voluptatem docet Philosophus lib. 8. cap. 3. & 4. Non esse amicitias nisi ex accidenti atque adeo facile mutari, solam amicitiam, quam virtus conciliat esse amicitiam per se verè constantem & perennem.

Secundò exigitur ut sit amor mutuus, id est cum redamatione, alioqui est benevolentia non amicitia, & in hac redamatione consistit æqualitas ad amicitiam requisita.

Tertiò exigitur ut amor ille mutuus, non sit latens, sed utriusque amico sit notus: *Amicitia enim* (inquit cap. 2.) *est redamatio non latens*, quod quidem ad amicitiam non est simpliciter necessarium sed ad vsum verae amicitiae, vel certè ad amicitiam ciuilem.

Quartò exigitur societas aliqua & communio bonorum in qua funderetur amor ille mutuus, id est ut commune utriusque amico sit aliquod bonus in quo ambo conueniant; huiusmodi est communitas virtutis, sanguinis, eiusdem instituti ut docetur cap. 9. *Non quod* (inquit) *amicitia primo feratur in ipsam communiam boni, sed in ipsum bonum*, quod quia utriusque commune est, communis etiam amor est. Vnde tres colligit causas amicitiae, præsentiam siue coniunctum, benevolentiam, & beneficentiam. His positis.

Difficultas est, utrum Charitas, quæ amor est excellentis benevolentie præferens Deum alijs omnibus quæ amantur & chara sunt, sit verus amor amicitiae quæ connectat hominem Deo, & Deum homini coniungat ac proinde faciat nos Dei non seruos sed amicos, & Deum nobis amicum.

Ratio dubitandi est primò, quia in amore amicitiae requiritur benevolentia mutua, gratuita & propter ipsum qui amatur, Deus autem non amat nos, propter nos, sed propter se ipsum, ad quem omnia necessariò refert, ergo non potest Charitas esse amicitia. Imò neque amor ille hominis ad Deum esse potest gratuitus, cum Charitas Deum amat ut finem ultimum, & magis amat ea cum quibus magis ipse coniunctus est. Denique nulla in Deo esse potest virtus moralis propriè dicta, quia in virtute mortali necesse est ut honestas propria illius virtutis propter ipsam ameratur, Deus autem omnia propter se ipsum amat, alioqui non amaret modo perfectissimo, amicitia vero est virtus moralis, ergo illa non est in Deo.

Secundò, amicitia debet esse non latens, ita ut ex utraque parte amans agnoscat se diligi, nemo autem scire potest se à Deo diligi. Deinde ad amicitiam requiritur æqualitas, coniunctus, & mutua communicatio bonorum, quæ omnia clarum est esse non posse inter Deum & hominem.

Tertiò, Charitas est etiam ad inimicos, ergo Charitas non est amor mutuus, habetur ad peccatores, ergo non est amicitia, quæ non est nisi inter bonos, si enim conciliat illam utilitas aut voluptas, non autem virtus, definit esse amicitia.

Dicendum tamen est, Charitatem esse perfectum *conclusio.* amorem amicitiae hominis ad Deum.

Ratio S. Thomæ optima est, quia conditiones omnes veræ amicitiae modo excellentissimo amori illi qui est Charitas conueniunt.

Primò enim ut ostendebam est amor benevolentie quæ non vult sibi Deum ut sumimum bonum sed vult Deo ipsi bonum, quia dignus est.

Secundò

Secundò etiam est amor mutuuus, quia nemo Deum amat, quem non redamet statim Deus ut filium & hæredem.

Tertiò est non latens mutua illa redamatio, quia licet nemo physicè sit certus quod ametur à Deo, sicut nec est certus quod amet Deum, probabilitè tamen, inò & moraliter est certior quod à Deo ametur quam quod homo illum amet. *Ipsè enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Denique non deest mutua quædam bonorum communicatio: *Deus enim (ut ait Irenæus) totum se in hominem effundit, & homo vicissim Deo tribuit gloriam & honorem. Ego dilecto meo & ad me conversio eius.*

Solutio primæ dubitationis. Ad primam Respondeo non requiri ad amorem benevolentiae, vt amans amet dilectum propter ipsum tanquam finem ultimum, quando ille qui amatuer essentialiter ordinatur ad illum finem & totam suam perfectionem ex eo habet, sufficit enim vt amans velit dilecto bona non propter commodum suum, sed propter commodum solius dilecti. Deus amare non potest creaturam, nisi propter se ipsum ad quem illa ordinatur, & ex quo totam habet suam perfectionem, gloria enim Dei ad quam Deus amando dirigit creaturam, est vera beatitudine creature, habet igitur Deus erga creaturas rationales amicitiam, quas ob commoda sua non amat: sed propter se ipsum vt illorum finem: homo etiam per Charitatem Deum amat vero amore benevolentiae (vt ostendi) quamvis amet illum vt finem ultimum, quia non illum amat vt summum bonum ipsius hominis, sed vt in se summè bonum: amamus etiam Charitate magis illos qui nobis sunt magis coniuncti, sed ita tamen vt ultima ratio amandi non sit nisi Deus. Virtutes morales sunt reuera in Deo, sed omnes formatae per Charitatem (vt ostendi alias). amat enim Deus etiam honestatem creatam propter ipsam, sed non ultimè, quia refert illam etiam ad se ipsum. Inò nihil facit illa ratio contra nos qui volumus amicitiam illam quia Deus nos amat esse Charitatem Theologicam.

Solutio secundæ. Ad secundam fatis dictum est quomodo fatis homo iustus cognoscat se à Deo amari vt habere dicatur amicitiam ad Deum: nego autem quod ad veram amicitiam requiratur æqualitas vnde Philosophus libro octavo, capite septimo, ponit amicitiam quandam excellentiæ. Inò iustus Deum amando, accipit quandam per ipsum amorem æqualitatem cum Deo secundum proportionem, euehitur enim ad participationem quandam diuini esse sicut Deus vt verum se amicum exhiberet per omnia similis factus est nobis absque peccato. Coniuictus & communicatio mutua bonorum etiam non deflunt (vt dixi) quia per orationem & conuersationem in cœlis, cum Deo loquitur, & Deus dicit eum in solitudinem, & ibi loquitur ad cor eius.

Solutio tertiae. Ad tertiam Respondeo Charitatem non esse amicitiam hominis ad hominem inimicum & peccatorem, qui diligitur propter Deum, sed esse amicitiam hominis ad solum Deum, cuius solius intuitu amantur inimici & peccatores, quia sic Deus vult, & quia sunt aliquid pertinens ad Deum.

SECTIO III.

Vtrum Charitas sit virtus creata, una specificè, omnium perfectissima, & omnium forma virtutum.

Dixi Charitatem esse verum amorem benevolentiae, ac amicitiae perfectæ, quia gratuitus est & reciprocus. *Qui enī manet in Charitate, in Deo manet & Deus in eo,* vnde sequitur vt dicam quām sit honestus, hæc enim est propria ratio virtutis, in qua expendenda sūt quatuor. 1. vtrum Charitas sit essentialiter virtus, 2. an sit aliquid creatum an vero ipsem Spiritus Sanctus, tertio vtrum sit vna tantum specialis virtus ab alijs omnibus virtutibus diuersa, quartò denique vtrum perfectione superet alias omnes virtutes, & illas vt anima informet, perficiat, coronet, quæ omnia plus habent pietatis quām difficultatis.

Ratio tamen dubit, esse potest primò, quia Charitas non est essentialiter virtus, si possit imperari actus Charitatis per actum malum saltem venialiter malum, sed imperari potest per actum malum venialiter, cur enim ex vana gloria non possum ignaros erudire vel dare miseris eleemosinam quisunt actus charitatis possuntque duo habere motiva, vnum omnino intrinsecum & proprium, alterum extrinsecum, ergo Charitas non est essentialiter virtus. Addo quod virtus amat honestatem propter ipsam, cum tamen Charitas non attendat honestatem, sed solum Dei bonum.

. Secundò, illa non est specialis virtus, quæ amplectitur alias omnes virtutes, sed Charitas alias omnes amplectitur virtutes, vnde appellatur vinculum perfectionis anima & forma virtutum, inò dicitur esse omnis virtus: ergo Charitas si vna est virtus, non est nisi generice vna.

Tertiò, si Charitas forma virtutum est, sequitur nullam esse veram virtutem saltem Christianam sine Charitate, hoc autem falsum est, quia Fides & Spes sine Charitate veram habent rationem virtutis.

Dico primò, Charitatem esse veram & propriè dictam virtutem Theologicam, infusa diuinitus anima, ac verè creatam & distinctam à Charitate increata quæ Spiritus Sanctus est.

Primam partem probant omnes scripturæ in quibus laudes eximiae Charitatis narrantur. Dicitur enim alias diffundi à Deo, & immitti anima per Spiritum Sanctum qui cum ipsa datur, & per ipsam vnitur anima, cum sit & dispositio, & vinculum animæ cum spiritu increate Dei, dicitur ex Deo esse, diligamus nos inuicem, quia Charitas ex Deo est; monemur & inuitamur ad Charitatem, *Hoc oro ut Charitas vestra magis abundet in scientia, vocatur finis præcepti, vinculum perfectionis, excellentissimum charis natum, fructus spiritus, vexillum gratia, sine qua nihil sumus, & nihil proficit.* *Quæ alia* (inquit Hieronym. in c. 5. in Galat.) *inter fructus spiritus debuit tenere primatum nisi Charitas, sine qua cetera non putantur esse virtutes, & ex qua nascuntur universæ quæ bona sunt.* Deinde S. Thomæ ratio est optima, quia omnis actus conformis sua regulæ rectus est, & vera virrus; hæc autem regula est duplex, altera est ipse Deus, altera est humana ratio propter Deo subordinata, sed actus Charitatis vtrique huic regulæ conformis est, nam respicit Deum eo modo quo conuenit, quatenus scilicet obiectum est amabilissimum, est autem valde conueniens amare, quod est amabile, vnde conformis etiam est humana rationi, est igitur vera virtus.

Secunda pars, assertens Charitatem esse donum creatum, non autem personam ipsam Spiritus sancti communissime admittitur à Theologis contra magistrum in primo distinct. 17. ubi contendit Charitatem non esse creatum aliquid in homine sed esse Spiritum Sanctum

sanc*tum* qui mentem inhabitans supplet vicem virtutis creat*ae*. Hoc autem intellexit duntaxat de ipso charitatis habitu non de illius act*u*, vt notat S. Thomas art. 2. Non enim voluit act*u* illum quo Deum amamus esse ipsum Spiritum sanctum quod impli*c*at, sed tantum contendit quod Spiritus ipse sanctus immediat*e* virtus animae totum efficit quod efficeret habitus Charitatis quod etiam absurdissimum demonstrabitur *quest. 5.*

Dico secund*o*, Charitatem esse virtutem specie infinita omnino vnicam, virtutum omnium perfectissimam, ac virtutum omnium formam & veram Beatitudinem Viatorum.

Prima pars, quod Charitas vna sit virtus specific*e*, probatur a S. Thoma facile ratione quia vbi est obiectum formale speciale omnino vnicum specie infinita, ibi virtus est vni*c*a et*ia* specie intima, sed Deus quatenus est in se summum bonum & obiectum adaequatum Beatitudinis est vnicum obiectum specie infinita propter quod amantur omnia ergo charitas est virtus vni*c*a specific*e* quamvis materialiter sit omnis virtus vt dicetur statim.

Secunda pars, quod Charitas virtut*u* omnium sit maxima probatione non egit postquam dixit Apostolus 1. ad Corinth. 13. *maior horum est charitas*, probatque mirabiliter ratione triplici, quia videlicet charitas virtutes omnes, & alia omnia dona format, ita vt sine illa nihil profus sint, & nihil proficit siue intellectus perfectiones siue voluntatis, *si linguis hominum loquar & Angelorum, &c.* Secunda ratio est, quia charitas virtutes omnes continet, & illas imperat. *Charitas patiens est, benigna est, non emulatur, non agit perpera.* Tertia ratio est, quia charitas nunquam excidit, cu*m* sit pars aliqua beatitudinis in patria vt olim docui. Elogia Charitatis quae Patres afferunt nihil attinet dicere, alij dicunt illam esse vestem nuptialem, alij margaritam Euangelicam, solum illam quae distinguit inter filios Dei & filios Diaboli.

Deinde optima est S. Thomae ratio, quae petitur ex praestantia obiecti specificantis, illa enim virtus est sine dubio nobilissima, quae obiectum praestantissimum respicit modo praestantissimo: huiusmodi est charitas, quae ipsum Deum attingit secundum totam latitudinem bonitatis & excellentiae quam habet, & attingit modo praestantissimo cum attingat illum vt in illo sitat non autem vt aliquid boni ex eo nobis proueniat: fides autem attingit illum secundum solum perfectionem primae veritatis, spem ad illum ordinatur quatenus nobis est bonus, qui est modus attingendi longe ignobilior.

Vltima ratio ex effectibus. Denique ultima ratio petitur ex effectibus, quia illa per se ipsam omnia peccata omnino delet, merita omnia efficit, virtutes omnes continet, imperat, format, omnia implet precepta, qui enim diligit legem implevit.

Charitas est forma virtutum. Tertia pars, quod charitas forma sit omnium virtutum, non quod earum essentia*in* ratione virtutis sit charitas, vel quod physic*e* illis vniatur, sed quod sit maxima & ultima illarum perfectio per quam aliae virtutes habent quod sint meritor*ia*, & propriam participant rationem virtutis, probatur a S. Thoma art. 8. quia per illud formantur virtutes per quod solum ordinantur ad finem ultimum, nam in moralibus id quod format act*u*, est ipse finis, cum enim principium act*u* moralium sit voluntas cuius obiectum & veluti forma est finis, oportet vt forma ipsius act*u* sit finis, eadem enim est forma act*u* & agentis, sed sola charitas ordinat virtutum act*u* ad finem ultimum, finis enim virtutum alter

Tom. I.

est immediatus & proprius, quem singula*e* respiciunt essentialiter, alter est ultimus quem non respiciunt nisi ex imperio charitatis, ergo ultima forma virtutum charitas est. Quod desumptum est ex Ambrosio 1. 2. in Lucam: Chrysostomo homilia 22. in 1. ad Corinth. qui charitatem comparat Regio diademati & purpura, alias virtutes alias Regis vestibus, que Principi & subditis possunt esse communes.

Ad primam Respondeo probatum saep*e* alias esse, Solutio prima dubitationis. quod nullus act*u* bonus & supernaturalis imperari possit ab act*u* malo, bonum enim est ex integra causa, & Deus dare non potest gratiam ad act*u* malum, vide quae dicta sunt *disput. 4.* cum dixi de moralitate act*u* humanorum.

Ad secundam Respondeo verum quidem esse quod charitas imperat act*u* omnium virtutum, atque ita materialiter charitas generalis est virtus magis quam gratitudo vel obedientia, sed obiectum tamen habet formale speciale quod ipsi soli proprium est.

Ad tertiam Respondeo charitatem non ita esse Solutio 3. formam virtutum vt sine illa non possit esse vla virtus secundum genericam rationem virtutis, sed quod sine illa non possit esse virtus vla simpliciter vera & Christiana. Ratio est, quia illa perfectio non est simpliciter vera, & Christiana, que non ordinatur ad id, quod est principaliter bonum habentis illum, ea enim quae sunt ad finem non sunt bona, nisi per ordinem ad finem, sed virtutes sine illa non ordinantur ad id quod est principale hominis bonum, quae est fruitio Dei summe boni, quamvis sine charitate virtutes ordinantur ad finem particulariem.

Q V A E S T I O II.

De Obiecto Charitatis Theologie.

Dixi adhuc genericam rationem charitatis, quae amor est benevolent*ia* amor amicit*ia*, amor honestissimus, nunc vt explicetur virtutis huius propria differentia, & germanus character, inquirendu*m* est de obiecto eius, proprio tunc materiali, tunc formal i vbi tria expendi debent, quid amet charitas, quod est obiectum eius materiale, propter quid amet, quod est obiectum formale, quo ordine amet, quid vocatur ordo charitatis.

S E C T I O I.

De Obiecto materiali Charitatis S. Thomas *quest. 25.*

Explcit fus*e* S. Tomas tota*questio* per articulos duodecim ea omnia quae amantur charitate, Thomae de obiecto amari charitate, Deum, Angelum, hominem quemlibet siue peccator sit, siue iustus, siue amicus sit siue inimicus, & hominis etiam ipsius corpus, demones non amari charitate, sed creaturas tam irrationalis & charitatem etiam ipsam ad hoc obiectum spectare, qua omnia breuiter explicati hoc loco possunt. Nam ad amorem inimicorum quae pertinent, magis spectant ad praeceptum charitatis de quo dicam *quest. 3.* magis enim hic querro, quid possit, quam quid debeat amari charitate.

Ratio tantum dubitandi prim*o* est, quia si eadem Prima d*ga* virtute charitatis quae Deus amat, debet etiam bitatio*m* amari Proximus, poterit eadem virtute religionis quae Deus adoratur, adorari etiam Proximus, eadem etiam virtute quae Deus timetur, Proximus timebitur & eadem spe theologica quae speratur auxilium Dei, spe-

KKK ratur

626 Disp. IV. De Charitate, Quæst. II. Sect. I.

ratur auxilium ab homine, quæ omnia sunt falsa, ergo charitas eadem theologica, quæ amat Deum non potest amare Proximum.

Secunda.

Secundò illud non amatur charitate theologica, in quo non reperitur ratio formalis propter quam charitas amat omnia, sed in solo Deo, non autem in homine vel Angelo reperitur ratio formalis propter quam charitas amat omnia, ergo solus Deus amatur charitate non autem Proximus, probatur minor, nam ratio formalis propter quam charitas amat, est bonitas increata Dei, illa est in solo Deo. Nam ut aliqua bonitas sit ratio amandi aliquem debet facere illum bonum formaliter, sed bonitas increata Dei non efficit Proximum bonum, quomodo enim possum amare amore amicitia Petrum propter bonitatem quæ est in Paulo.

Tertia.

Tertiò si amantur charitate theologica Proximi, quia extrinsecè respiciunt Deum, & sunt aliquid Dei, posset etiam charitas amare dæmones & damnatos, quod si respiciatur specialis perfectio illius qui amatur, iam non amabuntur illi charitate theologica; quæ solam attendit Dei bonitatem.

Primarium obiectum charitatis.

Dico primò, primarium & quodammodo adäquatum obiectum quod Charitate theologica dilitur esse ipsum Deum.

Ratio est, quia illud primariò amatur charitate, in quo primariò & intrinsecè relucet formalis ratio propter quam charitate amatur, sed ratio illa formalis quæ bonum est diuinum primariò & intrinsecè in solo Deo est, imò solus Deus est non alio bono bonus sed bonum omnis boni, ergo Deus est sine dubio primarium obiectum charitatis. Imò & addebam illum esse obiectum quodammodo adäquatum sic enim appellatur illa res propter quam est primo & per se habitus & ad quam referuntur omnia circa quæ ille versatur, quod vocari solet obiectū attributionis, huiusmodi est Deus, ergo ille est etiam obiectum attributionis adäquatum, si autem obiectum adäquatum significet illud omne circa quod versatur habitus, certe Deus non est adäquatum obiectum charitatis quæ versatur etiam circa alia obiecta.

Alia obiecta charitatis.

Dico secundò, Charitate theologica eadem quæ Deus amatur, amat etiam posse Proximum, id est Angelum, & hominem quemlibet qui est capax beatitudinis, siue ille sit Iustus, siue peccator, siue sit amicus, siue inimicus.

Primò enim sic habetur in pluribus Scripturis prima Ioan. 4. hoc mandatum habemus à Deo ut qui diligit Deum diligat & fratrem suum. Et iterum si quis dixerit quoniam diligo Deum & fratrem suum oderit, mendax est: & Christus ipse Matth. 22. querenti legisperito, quod est mandatum magnum, responderet diligere dominum Deum tuum, &c. secundum autem simile est huic diligere proximum tuum sicut te ipsum: quod expendens Chrysost. Homil. 25. in Matth. mirabiliter extollit obligationem illam amandi Proximum eodem amore quo amatur Deus, unde dicit secundum autem simile est huic, id est propter idem motiuum. Deinde illa est solidissima ratio S. Thomæ art. 1. quia scilicet illi omnes actus pertinent ad eundem habitum qui habent idem motiuum formale, sed omnes actus quibus diligetur Proximus quatenus capax est participandi Deum ut est obiectum beatitudinis, habent idem motiuum formale actuū, quibus amatur Deus charitate theologica, nam ut constabit ex statim dicendis ratio formalis propter quam charitas Deum amat, est Dei bonitas ut est obiectum beatificans, ratione cuius Deus dignus est amore super omnia, Deus autem ut obiectum beatificans & summe bonus dignus est ut amentur

illi omnes qui sunt capaces participandi beatitudinem, ergo idem motiuum amandi Deum mouet etiam ad amandum Proximum. Denique illud omnne amatur propter trium charitatis quod amatur quia Deus dicitur, sed Proximus amatur quia Deus dignus est ut ametur Proximus, dignus est enim ut ametur id quod ipsi placet, id quod est ipsi coniunctum per amicitiam, per filiationem, per participationem beatitudinis, & similitudinem perfectam cum ipso, ergo idem motiuum quo mouemur ad amandum Deum mouet ad amandum Proximum, quia Deo placet ut amem illum, quia est capax ut sit Dei filius, Dei amicus Dei hæres, Dei possessor in aeterna Beatitudine.

Dico Tertiò, posse hominem etiam charitatem theologica se ipsum amare, non quatenus charitas sum amare est quædam amicitia, quæ semper est ad alium, potest charitatem sed præcisè quatenus est quædam benevolentia, & amicitia quædam ad Deum.

Ratio est, quia illud totum amari potest charitate, quod potest amari ex eo quod sit capax beatitudinis, filiationis & amicitiae diuinæ, possum enim amare illud omne cui possum velle bonum propter huiusmodi motiuum, patet autem quod potest unusquisque sibi velle bona & beatitudinē ipsam ob eiusmodi motiuum. Tunc autem non erit ille amor concupiscentiæ, quia beatitudinem sibi homo desiderabit non præcisè quia est bona ipsi, sed quia hoc Deo placet, vel quia Deus obiectū Beatitudinis hoc meretur.

Quærit S. Thomas vñterius art. 7. utrum peccatores se ipsos ament, concluditque quod mali se ipsos amant secundum exterioris hominis corruptionem, sicut boni amant se ipsos secundum interioris hominis integratatem. Probatque, quia commune omnibus est ut ament id quod se principaliter existimat esse, boni autem principaliter existimat se esse rationales, & id est ut sic se maximè amant, mali se principaliter existimat sensitios, & secundum hoc se ipsos vehementer amant.

Deniq; docet S. Doctor quod charitate amamus Reliquias non solum animam, sed corpus etiam nostrum & Profecta secundum boni, bona supernatura, & charitatem etiam ipsam dñcti. imò & creaturas irrationalis, quia scilicet omnia illa licet non amentur tanquam id cui volumus bonum, sunt tamen bona quæ alteri volumus.

Ad primam, Respondeo satis ex dictis constare Solario prius modo amari possit Proximus quilibet cui possit dubitamus desiderare Beatitudinem, cum amari possit propter eandem rationem ob quam Deus amatur, nimirum quia placet hoc Deo summe digno, & quia eum potest participare. Sicut etiam certum est quod per ealdæ virtutes ob quas timetur, speratur, adoratur Deus ut obiectū, primariū potest timeri, sperari, adorari creature ut obiectum secundarium, si videlicet neque timeatur, neque speretur eius auxilium, neque adoretur propter vilam perfectionem quæ illi insit, sed duntaxat propter aliud Dei est in ipsa v. g. si timetur princeps ut habens à Deo autoritatem, si speretur auxilium ab homine sicut Dei minister: si colatur res creata propter speciale habens habitudinem ad Dei excellentiam, sic enim certum est crucem adorari latraria respectiva & secundaria, creatura verò rationalis non sic adoratur ob periculum idolatriæ, ut dicitur in tractatione de adoratione.

Ad secundam, satis ostensum est, quod in solo Deo intrinsecè reperitur ratio motiu charitatis sed in Proximo extrinsecè illa reperitur, Deo enim summe bono placet quod amentur homo respectum illum habens ad Deum.

Ad

Ad Tertiam Respondeo dæmones & damnos non posse amari abfoluto amore charitatis, quia sunt incapaces beatitudinis & bonorum supernaturalem. De reprobis alia ratio est, quia illi cum sint capaces beatitudinis & bonorum quæ ad eam obtinendam conducunt propterea tenemur illos amare.

SECTIO II.

De Obiecto formalis Charitatis.

Dixi quid ametur charitate, nunc videndum est propter quod motuum ametur, illa est ratio formalis distinctiva & specificativa Charitatis per quam differt primò ab amore concupiscentiae, secundò ab amore purè naturali, tertio ab amore Proximi qui est tantum amicitia moralis.

Ratio dubitandi est primò, quia si obiectum charitatis est Deus prout finis supernaturalis & obiectum beatitudinis, obiectum formale charitatis non differt ab obiecto spei quæ Deum amat ut est obiectua beatitudo. Deinde amare Deum propter collata beneficia pertinet ad charitatem, hoc autem etiam pertinet ad spem Theologicam, prout est amor concupiscentiae, nam hoc est amare Deum ut nobis bonum. Cur enim amare Deum propter conferenda beneficia pertinet ad Spem, amare verò illum propter beneficia collata erit Charitatis.

Secundò, bonitas creata prout est participatio bonitatis increata est obiectum Charitatis theologica, ergo non sola bonitas increata est obiectum Charitatis, probatur maior, quod est tale per participationem eiusdem ordinis pertinet ad eandem virtutem ad quam pertinet id quod est tale per essentiam, sed bonitas creata est participatio diuinæ bonitatis, ergo pertinet ad eandem virtutem Charitatis.

Tertiò, bonitas diuina participata, est vera ratio propter quam Proximus est amabilis amore supernaturali, amor ille non potest esse nisi theologicus, nam obiectum virtutis theologica est perfectio qualibet diuina vel in se ipsa vel participata. Quod confirmari potest à pari, nam spes theologica non solam sperat beatitudinem, sed alia etiam bona, neque in solo Deo sperat, sed etiam in aliis qui participant Dei virtutem. Deinde fides non solum Deo credit, sed iis etiam qui spiritu Dei loquuntur: Denique per lumen gloriae videntur multa in Verbo, & multa etiam in se ipsis videntur.

Prima conclusio.
Dico primò, motuum formale Charitatis omnino ad equatum esse ipsum Dei bonitatem absolutam quæ Deus in omni genere entis simpliciter est perfectus & infinitus: huc quod idem est totum bonum diuinum quod est obiectum beatitudinis tum increata, tum creata.

Ratio est, quia per hanc Dei bonitatem absolutam, infinitam, supernaturaliter cognitam prout complectitur attributa omnia, & totam abyssum perfectionum charitas distinguitur ab omni alia virtute, ac præsertim ab amore concupiscentiae, ab amore purè naturali, & ab amore amicitiae moralis, ergo illud est obiectum formale Charitatis theologica, id est infinita illa bonitas est ratio amandi Deum, ratio amandi Proximum amore amicitiae, supernaturali, & theologico quæ omnia breuiter declaranda sunt.

Qualis Dei bonitas sit obiectum charitatis.
Primò, enim nomine (Bonitatis) non hic intelligitur speciale illud Dei attributum quod appellatur Bonitas, & significat benignitatē diuinam erga nos, vel certe sanctitatem & rectitudinem eius in ope-

Tom. I.

rando, nam tale attributum solitariè sumptum non est ratio amandi Deum per charitatem, sicut nec alia Dei attributa particularia, quia sic multiplex esset virtus charitatis, & haberet obiecta formalia specie diuersa, bonitas ergo quæ motuum est istud quod querimus, est tota Deitas secundum totam latitudinem infinitæ perfectionis in omni genere, prout nimur est totius entis & perfectionis infinita & simplex complexio, *vnuus, omnia, & nihil rerum* inquit Nazianenus. *Omne omnino esse continens & anticipans*, vt ait Dionysius. *Tanquam immensum quoddam pelagus effente interminum teste Damasceno, & vt loquitur Alcinous platonicus, veluti Oceanus quidam totius pulchri.* Vnde singula Dei attributa sunt rationes amandi Deum, sed prout conueniunt in illa ratione communis Deitatis. Quod vt significaret S. Thomas sapientius dixit, obiectum charitatis esse Dei bonitatem prout est obiectum beatificans, non quod charitate ametur Deus, quatenus est beatitudo nostra, qui est amor concupiscentiae, sed ametur secundum omnes perfectiones quarum visio beatificat hominem. Deum enim charitas diligit quatenus est rationale bonum & pulchrum adeo perfectum ut solo intuitu beatum efficere possit hominem & Angelum.

Vnde sic licet argumentari, obiectum charitatis esse Deum & Proximum, est perfectio est infinita Dei & Proximi, qui sunt verè amabiles amore amicitiae, qui sunt maxima ratio super omnia, & sunt theologici, bonitas illa & perfectio Dei quam descripsi huiusmodi est, nam infinita perfectio, infinita pulchritudo, infinita bonitas, est maxima ratio amandi eum cui conuenit. Quod demonstratur primò, ex allata definitione amoris, est enim impulsus & inclinatio voluntatis, orta ex complacencia in bono, infinitum autem bonum infinitas habet vires ad voluntatem trahendam, quæ proinde in illud toto & infinito pondere inclinatur. *Cansa Deum amandi Deus est, modus sine modo* inquit Bernardus de dilig. Deo; summa enim bonitas summa est amabilitas, volo enim Deo bonum quia dignus est, volo Deo placere quia mereor. Secundò demonstratur ex causis amoris, quas dicebam esse bonum, & pulchrum, benevolentiam & similitudinem, quæ tria Deo ut est obiectum beatificans perfectissime conueniunt, sola enim bonitas adeo plena est ad plenam beatitudinem satis sit per eam in nos effunditur per amorem, & imprimis perfectam similitudinem.

Tertiò, ex effectibus amoris quos tres numerabam ex sancto Dionysio unionem, quæ bonum illud occupat omnes potentias: Effectum quæ hominem extra se rapit ut in solo bono cogitatione ac effectu habitet: Zelum ad aduentanda quæ mala sunt summi amabili Deo & summi bono. Quartò, ex proprietatibus & ex actibus amoris quæ omnia longum est sequi.

Deinde illa eadem bonitas est ratio amandi. Primum; Deus enim infinitus bonus dignus est ut vel amandi proximi quod ipso maximè placet, hoc etenim quoddam bonum Dei, placet autem illi ut amem eos quos capaces efficiat amicitiae suæ, gratia ac filiationis suæ, & deum possessionis sua per beatitudinem, ergo bonitas Dei est ratio amandi Proximum, quia nimis hoc ipso placet. Deinde bonum est Dei summum boni, ut iis velim bona quibus ipse vult summum bonum, quos ipse vult esse amicos & heredes suos quos tantopere amat, ut eorum no salutem toto sanguine suo emerit, hoc enim honorificum Deo est, sed per charitatem

KKK 2

volumus

628 Disp. IV. De Charitate, Quæst. II. Sect. III.

volumus Deo quæ ipsi bona sunt, ergo per charitatem amamus proximum, quia bonum quod proximo volumus bonum est Dei, ergo Dei bonitas est ratio formalis amandi proximum, quia nimur, hoc Deo placet, hoc Deus meretur, hoc est bonum Dei infra ite digni.

Est ratio amandi amore amicitiae, supernaturali & theologicis.

Denique patet quod illa sit ratio amandi amore amicitiae non concupiscentiae, quia est ratio volendi bona Deo bono, quia dignus est, non quatenus bonus mihi est, charitas enim hoc motiuo animata Deum attingit, ut ipso sifstat, non autem ut ex ipso aliquid nobis boni proueniat. ut ait S. Tomas q. 23. art. 6. in corpore, est etiam ratio amandi amore supernaturali, quia est Dei bonitas prout supernaturaliter cognita, id est prout vim habens mouendi voluntatem modo indebito naturæ, quod satis constat ex olim dictis. Postrem est ratio amandi & Deum & Proximum amore Theologico cuius videlicet motiuum formale immediatum sit perfectio aliqua Dei. Hoe autem immediatum motiuum est tota perfectio increata.

Difficultas.

Difficultas tam est, vtrum sola increata perfectio ut intrinsecam soli Deo, & Proximo extrinsecam, sit motiuum formale charitatis, an vero sufficiat participatio tantum aliqua diuinæ bonitatis, id est perfectio aliqua intrinseca Proximo, quatenus radius quidam est & participatio diuinæ bonitatis, illam enim omnino sufficere putat Suates secundum 3. eamque Charitatem esse Theologicam quam proximus amat propter illam.

Conclusio.

Dico secundo, solam Dei bonitatem increatam, intrinsecam ipsi Deo, esse obiectum formale charitatis Theologicæ, bonitatem autem creatam prout est participatio quædam bonitatis diuinæ, non esse obiectum amicitiae nisi moralis.

Amor theologicus sola reipicit Dei bonitatem.

Ratio est, quia Charitas theologica non potest habere obiectum aliud formale immediatum, quam perfectionem diuinam ut est in se, perfectio autem participata non sufficit, alioqui posset fides Theologica credere aliquid dictum ab homine, non autem à Deo revelatum, quia ille homo participat veritatem diuinam. Possem Spe theologica sperare aliquid promissum ab homine, quia ille participat diuinam fidelitatem, quod nemo dixerit. Deinde nullus est actus amoris Theologici in quo primariò & principaliter non ametur Deus, si cum eo solo charitas contrahat amicitiam, sed si Proximus amaretur Charitate propter perfectionem aliquam intrinsecam ut participatam à Deo, non amaretur in illo actu principaliter & primariò ipse Deus: ergo non amat charitas Proximum nisi propter perfectionem increatam intrinsecam Deo, quia nimur hoc Deo placet, & hoc est Dei bonum. Denique virtus quam Proximus cultu dulie colitur, quatenus particeps diuinæ perfectionis, & excellentiae distinguitur à virtute religionis, quam cultu latrie colitur Deus, ergo similiter &c.

Solutio 1. dubitationis

Ad primam Respondeo quod Deus ut est obiectum beatitudinis sub una ratione pertinet ad Spem, sub altera vero pertinet ad Charitatem. Nam amare Deum ut obiectum beatitudinis quatenus illa est summum bonum nostrum, Spe proprium est: amare vero illum, id est velle illi bonum quatenus in se ipso ille ita est bonus, ut solus aspectu suo beatificare possit hominem, munus est proprium Charitatis. Similiter amare Deum propter accepta beneficia vel propter accipienda potest esse amor charitatis, si ames quia ita est in se bonus, ut beneficia in te contulerit innumera vel collaturus etiam sit. Potest esse amor concupiscentiae, si præcisè illum ames quia tibi fuit vel erit bonus conferendo beneficia.

Ad secundam Respondeo virtutem illam quam proximus amat propter perfectionem intrinsecam ut participatam à Deo esse posse amicitiam supernaturalem, quæ virtus est moralis. Negatur autem quod ad eandem virtutem pertineat id quod est tale per essentiam & quod est tale per participationem. Exempla vero quæ afferuntur in tertia dubitatione difficultissima sunt, nam Spes theologica non aliud habet obiectum formale quam Deum ut possidendum, propter quem omnia sperat aut timet, immo & in solo Deo sperat, quamvis sperare ab aliis possit, sed ita ut semper ratio ultima sperandi sit fidelitas & omnipotentia Dei: fides non credit nisi propter primam veritatem per lumen gloriae solus videtur in se ipso, reliqua omnia in solo Deo videntur.

S E C T I O III.

De Ordine Charitatis S. Thom. quæst. 26.

Hecigitur sunt obiecta que amat charitas, & hoc motiuum propter quod amat, nunc videndum quoniam ordine amet illa, id est an aliqua obiecta magis amet quam alia, quomodo illa, magis amet, & quanam magis amet. Hæc tria potissimum sunt quæ tridecim articulis explicat S. Thomas, ego ut de illis dicam brevissime, quatuor explico, primò an sit aliquis ordo charitatis & quis ille sit, secundò quomodo Charitas Deum magis amet quam alia omnia: tertio quomodo Charitate magis se ipsum amet homo, quam alium quemlibet Proximum, quartò quomodo unum proximum magis amet quam alium.

§. I.

Vtrum aliquis detur ordo Charitatis, & quis ille sit.

Ordinem charitatis appellant Theologi, eum quid significat? quem charitas ponit inter obiecta que amat, vnum amando magis quam aliud. Difficultas ergo est, vtrum charitas ex propria inclinatione, vnum amet magis quam aliud, & in quo consistat illud magis seu excessus ille amoris. Possum autem amare vnum magis quam aliud primò obiectiu, si plura & maiora illi bona velim: secundò intensiù si maiori conatu illum amem, ita nimur ut amor quo illum amo plures habeat gradus intensiōis, quam ille quo alterum amo: tertio appretiatiū quando vnum obiectum aliis anteponit, & plus estimatur, quam alia, ita ut paratus sit relinquere alia potius, quam amorem istius, quod dicitur magis diligere.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia si est ordo aliquis charitatis, ita ut vnum teneat magis amare quam aliud, oportet ut in omni actu Charitatis, aliqua includatur comparatio illius obiecti, quod magis amat & prefertur aliis cum eo quod minus amat, ordo enim ille comparatio quedam est: Consequens est absurdum, quia dum dico, amo Deum infinitè bonum: vel etiam dum vnum hominem amo propter Deum nullaibi est comparatio etiam implicita, quia nihil ibi est in tali actu quo designari possit vlla comparatio. Si enim aliqua illa esset certè non possit in alio consistere nisi quod vnum obiectum amem ex motiuo præstantiori. Cur? non possum ex motiuo charitatis amare Deum, quin illum amem super omnia, sicut peccator creaturam magis amat, quam Deum, quam tam ex motiuo minus præstanti amat, immo ita sequetur quod

De Ordine Charitatis Theolog.

629

quod Charitas amat omnia æqualiter, amat enim omnia ex eodem motu.

Secunda dubitatio.

Secundo, ille ordo in eo non potest consistere, quod appetitiatuè magis vnum amem quām aliud, quin etiam consistat in eo quod magis amem intensiuè, sed non in eo consistit, quod intensiuè magis amem, ergo non consistit in eo quod magis amem appetitiatuè. Probatur maior, tunc voluntas magis appetitiatuè amat vnum quām alterum, quando magis illi adharet quām alteri, sed voluntas non magis adharet, nisi per maiorem conatum, & actum intensorem, ergo debet magis intensiuè amare, si amat magis appetitiatuè.

Tertia dubitatio.

Tertiò, si non esset necesse ut magis intensiuè ametur. Deus quām proximus poterit habitus charitatis esse intensior circa proximum, quām circa Deum, & sic inclinabit ad magis amandum Proximum quām Deum.

Conclusio tripartita.

Dico primò, dari necessariò debere aliquem ordinem, inter obiecta quaè charitate amantur, ratione cuius alia magis appetitiatuè amentur quām alia, non autem vel intensiuè, vel obiectiuè.

Dari aliquæ charitatis ordinem.

Prima pars, quòd charitas cum ordine aliquo amet obiecta sua, probat S. Thomas hac ratione quam ad hunc modum proponit Valentia, in quibus est habitudo ad aliquod principium, in illis est ordo prioris & posterioris ad tale principium ut habetur ex 3. Metaphysice textu 26. sed in obiectis charitatis, ut per charitatem diliguntur est habitudo quedam perfectionis ad aliquod principium, nempe ad Dei bonitatem propter quam omnia diliguntur, ergo est etiam ordo prioris & posterioris secundum perfectionem diligendi. Vno verbo, quia ratio diligendi, non conuenit omnibus æqualiter, quaè charitate diliguntur, ergo nec debent diligi æqualiter.

Non confitit in eo quod magis amet intensiuè.

Secunda pars, quòd ordo ille non consistat in eo quod magis intensiuè vnum amet, probatur communissimè ratione, quia non sunt necessariò inter se connexi actus charitatis erga Deum ut obiectum (quod) & erga proximum, possum enim vnum elicere sine alio, sed quando elicio actum charitatis Dei non teneor elicere illum actum in aliquo determinato gradu intensiōnis, & quando amo Proximum non pecco in modo benè facio si operer secundum totam latitudinem charitatis quam habeo, ergo possum licetè amare Proximum intensius quām Deum. Deinde nemo potest cognoscere determinatè intensiōnem gradualem suorum actuum, unde nemo posset scienter obediēre huic Precepto, & perpetuis scrupulis quilibet homo timoratus pateret, nam sèpè intensius etiam à viris optimis, filijs amantur quam Deus. Denique Deus ipse non minus intense amat creature quam se ipsum, cùme oīdem actu amet omnia, ergo ille ordo charitatis non consistit in eo quod aliqua obiecta magis intensiuè amet. Sed neque sufficit ut charitate vnum magis obiectiuè ametur quām aliud, quia peccator ordinem charitatis non seruat, & tamen amore purè affectuo, potest magis Deum amare, quām reliqua omnia: In modo beatus in cœlo qui nouit se minus habere meriti, quām alium sanctum, non vult sibi maiorem gloriam, quām illi, & tamen tenetur se ipsum magis amare quam alium. Semper ergo tenetur illos obiectiuè magis amare qui sunt in se ipsis meliores, quām alios, quia vniuersaque semper diligere permittitur illa bona qua habet.

Neque in eo quod magis amet obiectiuè.

Sed in eo quod magis appetitiatuè vnum præferatur alteri, probata manet ex præcedenti, si enim debo magis amare vnum quām aliud, non intensiuè vel obiectiuè, sequitur quod debeam magis appetitiatuè amare. Sed

quid sit appetitatio illa & in quo consistat non est facile dicere. Primo enim certum est quod appetitatio illa est comparatio aliqua, non potest esse cōparatio formalis & explicita, qui enim dicit doleo de peccatis quia Deum offendi summè bonum, verum elicit actum contritionis ex charitate, ibi autem nulla est formalis comparatio, quaè hominibus imperfectis esset sèpè valde noxia.

Non debet esse appretiatio explicata,

Secundò, non videtur satisfacere de Lugo disp. 5. Explicatio de penit. sect. 2. vbi docet comparationem illam implicitam & virtualem in qua consistit ordo charitatis in eo esse, quod voluntas immobiliter & firmiter adharet obiecto, adeò ut ex modo adhærendi parata sit deserere omnia quæ sunt illi contraria non videantur (inquam) satisfacere, quia illa firmior adhæsio cunxit comparatio formalis, non potest esse aliud quām motuum perfectius illius actus. Sicut enim fides & scientia non habent nisi ex solis motiis quod firmius adhærent, sic etiam charitas ex parte subiecti non habet quod firmius adhæret, nam facile aliquando dimouetur animus ab amore Dei.

Itaque dicendum videtur quod appetitatio illa & cōparatio virtualis & implicita in qua sola consistit ordo charitatis, præcisè in eo posita est, quod Deus ametur ex perfectissimo motu, sic enim in tract. de penit. probabam alias, quia eo ipso quod aliquis dicit amo Deum, quia est infinitè bonus, dolet mihi quod disperderim Deo infinitè bono, verum elicio actum charitatis, ut supra dixi, verum elicio actum Charitatis super omnia, tunc enim amor est appetitiatuè summus, quando aliud amatut vsum bonum, & melius quām aliud quodus bonum, sed quoties Deus amatur ex motu præstantissimo amatur ut sumum bonum, ergo amatur appetitiatuè super omnia. Deinde quoties aliquid amatur ex motu præstantissimo voluntas ita disponitur ut stante illo actu non possit voluntas præferre creaturam Deo, quandiu enim Deum amat ut summè bonum, non potest illi præferre minus bonum, ergo ut Deus præferatur virtualiter aliis omnibus sufficit quod ametur ex motu præstantissimo. Vnde

Ad primam Respondeo satis ex dictis patere quomodo ille ordo charitatis consistat in eo, quod fiat mē difficultas comparatio virtualis que petitur dūtaxat ex motu præstantissimo. Deinde impossibile est ut actus non participet efficaciam motui, unde nego posse dari amorem Dei ex motu præstantissimo qui non sit amor super omnia. Fateor quod magis amat peccator creaturam quām Deum, quamvis præstati motu illam amet: quia quamvis ad amorem super omnia sufficiat motuum præstantissimum, aliunde tam quām ex motu possum amare vnum potius quam aliud, ut dixi prima secunda docens quomodo peccator constituit in creatura suam ultimum finem.

Ad secundam etiam constat quod necesse non est ut magis intensiuè amem obiectum præstantius, cuncta. possum enim per actum magis remissum qui habet motuum præstantius, adhærente firmius obiecto, quām per actum intensorem cuius obiectum est minus perfectum, nam minima scientia perfectius obiecto adhæret, quām intensissima opinio.

Ad tertiam Respondeo nunquam fieri posse ut habitus charitatis inclinet ad amandum Proximum, quin magis inclinet ad amandum Deum, quia ille habitus est extensiōne indiuisibilis neque circa vnum obiectum crescere potest quin crescat circa omnia.

§. II.

An & quomodo Charitas Deum magis amet quam reliqua omnia.

Prima dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia si ordo Charitatis exigetur ut Deum amaremus plusquam nos ipsos, sequeretur quod teneret potius committere peccatum aliquod leue, quam permittere ut Proximus committat peccatum graue, si enim charitas odit peccatum præcisè ut est malum Dei, debet magis odire maius malum Dein nihil attendendo ad malum illius qui peccat, consequens illud ab omnibus negatur ergo non tenemur magis amare Deum quam nos ipsos.

Secunda.

Secundò, est contra inclinationem naturæ ut homo Deum magis amet quam se ipsum, ergo charitas ad hoc non inclinat. Probatur antecedens quia ex Philologo 9. Etichorum c. 9. amicabilia qua sunt ad alterum pronenunt ex amicabilibus qua sunt ad se; nam ex inclinatione naturæ magis amat quod est magis coniunctum, quam quod est minus coniunctum cum subiecto quod amat, sed quilibet homo magis est sibi coniunctus quam Deo, ergo ex inclinatione naturæ magis se ipsum diligit quam Deum, sicut quamvis filius accepit esse à patre magis tamen diligit se ipsum quam patrem. Denique difficultas quam experimur in amando Deo, demonstrat, hoc non esse tam naturale quam amare seipsum.

Tertia.

Tertio, quando Tyrannus mortem minatur, tunc natura inclinat ad negandum potius Deum, quam ad subeundam mortem, ergo magis natura inclinat ad amorem sui, quam ad amorem Dei.

Conclusio.

Dico secundò, teneri quemlibet secundum rectum Charitatis ordinem, & secundum inclinationem naturæ rationalis amare Deum super omnia tūm appetitiū, tūm obiectiū.

Obligatio
Charitatis.

Prima pars de obligatione charitatis, colligitur ab omnibus Theologis ex prime & maximo Mandato diligere Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ut patebit ex quest. 3. Deinde rationes S. Thomæ optimæ sunt, prima quia illud in quo essentialiter est ratio formalis obiecti Charitatis, magis debet ex charitate diligi, quam illa in quibus ratio illa non est nisi respectiū & extrinsecē. Secunda, quia illud quod est totum, & infinitum bonum, magis debet diligiri quam quod est pars duxata boni, eaque valde tenuis ac exigua, magis enim pars propendet ad conservacionem totius quam ad conservacionem sui, Deus autem est omne bonum, & ut tale amat Charitatem.

Inclinatione
naturæ rationalis.

Secunda pars, de inclinatione naturæ rationalis, afferitur communiter à Theologis cum S. Thoma & Scoto, contra Bonaventurā, Albertum magnum, Gabrielem probaturque, quia præceptum Charitatis non potest esse contra inclinationem naturæ rationalis, alioquin esset contra rationem & peccatum, sed præceptum Charitatis obligat ad amandum Deum plusquam nos ipsos, ergo non est contra inclinationem naturæ rationalis amare Deum magis quam nos ipsos. Deinde primum Præceptum decalogi est præceptum legis naturalis, hoc præceptum obligat ad amandum Deum supra nos ipsos, ergo lex naturalis ad hoc obligat, & est vere peccatum mortale Deum minus appetitiū amare quam nos ipsos.

Solutio pri-
mae.

Ad primam Respondeo charitatem præcipere ut minora peccata nostra malimus vitare quam impediare maiora peccata Proximorum, & tamen magis in hoc actu amamus Deum quam nos ipsos, quia

charitas magis detestatur maius malum Dei, si sit faciendum ab illo subiecto in quo est charitas, non detestatur magis maius malum Dei quod est malum ab eo inferendum in quo non est charitas quia prima inclinatio formæ semper est respectu proprii subiecti ut dicetur statim.

Ad secundam respondeo verum esse quod bona finita eò magis debent amari, quod magis sunt nobis coniuncta, de bono autem infinito non est verum, nam illud magis debet amari, licet minus sit coniunctum, est magna disparitas Dei & parentum à quibus pendemus solum per accidens, & tanquam à bono finito, cùm tamen à Deo pendeamus essentia liter tanquam à bono infinito. Difficultas quā experimur in amando Deo non prouenit ex inclinatione naturæ rationalis sed ex natura sensuīa que inclinat ad bona sensuīa, etiam rationi contraria.

Ad tertiam, Respondeo illam inclinationem fundi mortem magis quam negandi Deum, esse inclinationem naturæ irrationalis & vitiatae.

§. III.

An & quomodo rectus ordo charitatis obliget ut magis homo amet se ipsum quam Proximos.

Ad maiorem claritatem distinguenda sunt hoc loco tria. Primò amor quoad spiritualia bona inter se comparata. Secundò amor quoad temporalia corporis & fortunarum comparata. Tertiò amor quoad temporalia comparata cum bonis spiritualibus Proximorum. De his enim tribus gtauis controversia est.

Ratio autem dubitandi est primò, quia homo magis appetitiū tenetur diligere Deum quam se ipsum, ergo quo quisque magis est coniunctus Deo, magis tenetur illum diligere, ergo si Proximus sit me sanctior, magis illum teneat diligere.

Secundò, videtur quod spiritualia bona Proximorum possimus præferre bonis nostris spiritualibus, alioqui peccasset. Moyses dum dixit aut dimittite illis hancnoxam aut dele me de libro tuo, peccasset quoque Apostolus cum optabat anathema esse à Christo pro fratibus suis secundum carnem. Deinde probatur, quia contra certum charitatis ordinem ille faceret, qui maller ipse facere minimum opus bonum, quam aliquod opus maximum fieri à Proximo, ergo ex charitate magis inclinor ad perfectiōnem Proximi quam ad meam. Deinde charitas sēpē hominem obligat ad statum minus perfectum, nam filius v.g. cuius pater est egentissimus, sēpē tenetur religionem non ingredi ut possit subuenire patri. Sēpē tenetur descreere contemplationem quam dixit Christus optimam esse partem ut subueniamus Proximo agrotanti, ergo tenetur præferre bonum etiam temporale Proximi, bono nostro spiritali.

Tertiò, videtur quod bona temporalia Proximo, Tertia dubitatio, est valde laudabile præferre bonis nostris temporalibus, nam v.g. laudabile est pro amico mori, & nullo magis pro parentibus. Imo non est dubium, quin teneatur homo priuatus mori pro tuaenda comunitate, vel persona illi valde utili, quales sunt viri principes.

Dico secundò, rectus ordo charitatis exigit ut homo se ipsum appetitiū magis amet abfoliūtē ac efficaciter quam proximum quemlibet, aut etiam quam totam communitatē, ita docent omnes cum S. Thoma art. 4. sed variē tamen hoc limitant, ut statim patebit.

Ratio

Conclusio
vniuersitatis.

Probatio vniuersalis. Ratio autem est primò, quia sic iudicat Scriptura, qui sibi nequam, cui alijs bonus erit: qui sibi muidet nihil illo nequius. Deinde quia Charitas quæ fundatur in communicatione eiusdem beatitudinis, magis post Deum inclinat ad eos amandos, qui magis nobiscum in beatitudine vni sunt, nos autem magis vni sumus nobiscum, quam cum aliis. Deinde omnis inclinatio forma semper primariò respicit & includit subiectum in quo est, ergo charitas semper primariò inclinat ad bonum Dei prout causandum à subiecto in quo est charitas ergo magis inclinat ut quisque se ipsum propter Deum amet quam proximum absolute loquendo.

Prima limitatio de bonis spiritualibus. Dixi absolute loquendo, quia generalis illa propositio magna eget explicatione ac limitatione. Prima limitatio est, quod secundum rectum ordinem charitatis tenetur quilibet se ipsis appretiatuè magis amare quam vllum proximū quoad bona spiritualia quæ tenetur sibi & Proximo velle. Ita enim statuitur ab omnibus cum Suare *diss. 9. s. 2. 1. Valent. p. 3. affert. 2.* Ratio est illa quam afferebam, quia ex charitate non teneor amare Proximum præfertim in ordine ad bona spiritualia, nisi quia societate mihi coniunctus est in participatione beatitudinis, ego autem magis mihi sum coniunctus quam cum vlo alio. Deinde sicut charitas magis à Deo pender quam à proprio subiecto, sic sine dubio magis pender à subiecto quam ab vlo Proximo. Ex qua limitatione.

Sequitur primò, quod in nullo casu possum peccare mortaliter aut venialiter propter salutem æternam, aut propter bonum vllum temporale cuiuscunque Proximi. Ratio autem illa est, quam attuli. Imò implicat ut liceat mihi vñquam peccare.

Sequitur secundò, quod nemini vñquam licet curare alterius salutem neglecta salutesuà, quid enim prodest homini si mundum vniuersum lucretur anima verò sua detrimentum patiatur.

Sequitur tertio, quod in nullo etiam casu licet ad salutem aliorū velle carere gratia & charitate etiam ad tempus, & sine peccato, quia charitas nunquam desiderare potest destructionem sui ipsius, non est autem illicitum velle ad tempus carere beatitudine ad salutem aliorum quia nemo tenetur sibi velle beatitudinem pro vlo determinato tempore.

Sequitur quartò, quod in nullo vñquam casu possum exponere me periculo euidenti peccandi mortaliter aut venialiter ob salutem, vel vtilitatem vllum cuiuscunque Proximi, quia hoc esset eligere peccatum, si autem periculum non sit euidens sed remotum duntaxat, & probabiliter iudicem quod evitabo peccatum, possum suscipere illud periculum propter grauem necessitatem proximi, ut docebam in tractatu de peccatis.

Sequitur quintò, quod rectus ordo charitatis omnino inclinat ut quicunque magis tūm appretiatuè tūm obiectiuè diligat se ipsum etiam quoad ea bona spiritualia quæ nec sibi nec proximo tenetur desiderare, quia scilicet charitas semper inclinat ad amandum bonum Dei cum respectu ad subiectū cui inest.

Deinde inclinatio charitatis efficit ut ego qui amo Deum eligam id quod magis Deo placet, sed maior mea perfectio magis Deo placet, quam perfectio mea minor, ergo inclinat ut eligam potius meam maiorem perfectionem quam meam perfectionem minorem. Fateor quod nemo ad id obligatus sub præcepto, sine peccato enim quilibet potest magis quoad ea bona proximum diligere quam se ipsum. Quia si non teneor illa mihi nec proximo desiderare, certè possum desiderare illa proximo, quamvis illa mihi non desiderem.

Secunda limitatio vniuersalis propositionis quam attuli, est, quod rectus ordo charitatis obligat quemlibet ut magis per se loquendo amet se ipsum quam hōminem vllum priuatum vitæ ac fortunarum quæ sint æqualia inter se, & quæ tenetur desiderare tum sibi tum Proximo, tenetur autem quoad illa bona minus se ipsum amare, quam totam communitatem, aut personam aliquam ex qua pender bonum communitatris.

Primam partem video à multis negari cum Banne, Victoria, Lessio, Toletto, Azor, Suarez Conink: ab aliis autem absolutè affirmari cum Durando, Paludano, Valentia, Becano, qui tamen omnes in re ipsa conueniunt, quod videlicet nemini liceat mori præcise ob amorem vitæ alienæ, quam vitæ suæ preferat, sed propter aliquam circumstantiam ob quam honestum sit mori: v. g. in naufragio non accipere tabulam quæ possit enatare, sed amico eam permettere. In famis necessitate panem sibi necessarium amico tradere, nam id per se loquendo illicitum est, si præcisè propria vita comparetur cum aliena, si autem comparetur propria vita cum honestate amicitiae aut charitatis certum est esse licitum.

Ratio autem est, quia teneor ex charitate velle mihi & Proximo bona temporalia præfertim vitæ, propter amorem beatitudinis, ergo magis teneor illa bona velle mihi quam aliis, ergo teneor ex inclinatione charitatis præcise loquendo magis vitam meam amare quam vitam alterius. Et confirmari potest, quia occidere se ipsum maius peccatum est, quam occidere alium, ergo meam vitæ teneor præferre vitæ alterius. Denique in pari necessitate magis tenerer succurrere patri, quam alteri, ergo magis mihi quam cuiusvis alteri.

Dixi tamen per se loquendo & ceteris paribus, nam ex amore honestatis amicitiae, pietatis aut obseruantiae certum est quod laudabiliter mortem potest quilibet oppetrere pro amico, Laudantur enim à sanctis Patribus v. g. Damon & Pythias, quorum alter vadet se ad mortendum obtulit pro altero. Sic famuli pro Dominis suis obiciunt se periculis & morti, quia scilicet honestas amicitiae & obseruantiae maius bonum est quam vita. Deinde si cetera non sint paria, non est verum quod dixi, v. g. si Proximo certa mors immineat, non teneor quidem sed possum me probabili mortis periculo exponere. Denique in iis bonis temporalibus quæ ad tuendam vitam non sunt necessaria potest quilibet in pari necessitate, illa elargiri Proximo, etiam cum iactura proprii status, quamvis nemo ad id teneatur, si tamen sis paterfamilias, & tenearis prouidere filii, non id tibi licet.

Secunda pars de communitate cuius bonum temporale tenetur quilibet præferre bono temporali proprio, assentitur à S. Thoma art. 3. quem omnes secundum pars de bono communitatris, probantque, quia sicut se habet pars naturalis ad totum naturale, sic pars politica se habet ad totum politicum, sed naturalis præfert bonum totius hono suo particuli, ergo pars etiam politica idem debet facere. Neque concludere hinc licet quod in spiritualibus similiter liceret sibi præferre communitatem. Consequentia enim ab omnibus negatur, quia scilicet homo secundum spiritualia non pendet nisi à Deo immediatè, neque sit pars communitatis secundum illa. Vnde certum est quod pro Republica, pro Principe, pro alia necessitate cōtatio, de boni muni licite mori potest imò & debet, eiusque bonis temporibus, suis omnibus bonis temporalibus anteponere, libus, & spiritualibus.

Tertia limitatio est, quod secundum ordinem certum charitatis potest quilibet imò & debet magis inuicem, comparatis amare

632 Disp.IV. De Charitate, Quæst.II. Sect.III.

amare proximum quoad bona spiritualia, quām se ipsum quoad temporalia, atque ita obligatur in causa necessitatis extremæ Proximi exponere se periculio certæ mortis, & vitam ac fortunas omnes expendere, ad procurandam æternam Proximi salutem, qui non aliter vlo modo potest mortem æternam vitare. Ita cum S.Thoma art. 5. docent Theologii omnes & Canonistæ, Malderus, Azor, Corduba, Lopez, Nauarrus, quibus immerito se opponit Ioannes Sanchez *disp. 10. n. 9.*

Ratio enim est, quia tota charitas fundatur supra societatem beatitudinis & participationem diuinae bonitatis, beatitudinem autem magis anima participat quām corpus. Adde quod salus æterna Proximi maius bonum est, quām vita corporis, ergo magis est diligibilis ex charitate. Quod etiam expressè habetur 1.Ioan. 3, *Christus pro nobis animam suam posuit & nos debemus pro fratribus animas ponere.* Quod præceptum si vñquam vrget, certe in eo potissimum vrget casu, in quo proximus in extrema est necessitate amittenda salutis. Extrema vero necessitas dicitur cum est physicè impossibile Proximum saluari, nisi ego iuuem. Si enim posset ipse sibi prouidere, fiat autem ex eius malitia vt damnetur non est in extrema necessitate v.g. occidere potes iniustum aggressorem ad tuendam vitam tuam, quamvis illum videas in peccato esse moriturum. Vitio enim eius fit quod damnetur, vnde non teneor pro illo mori.

*Casus extre-
mae necesse-
tatis.*

Quinam autem sint casus extremae necessitatis in quibus aliquando charitas, aliquando iustitia obligat mori pro salute aliorum fusc hinc tradunt Valentia, Suares, Coninck. Primus v. g. sit quod tempore pestis si alius desit qui administret Sacra-menta, v. g. Baptismum liberis Christianorum, tenetur etiam ille qui non est parochus exponere se certo periculo vt communiter tradunt Doctores cum Nauarro, Sylvestro & aliis. Secundus teneor etiā cum vita periculo excitare dormientem, quem video esse mox interficiendum, & puto propabiliter illum esse in peccato. Tertius mulier grauida si non possit emittere infans, nisi vterus fecetur, sitque spes probabilis, quod ipsa superest esse poterit sectioni tenetur subire illum dolorē vt subueniat saluti æternæ prolis, de quo casu in *tract. de Iustitia fuisus* disputabitur.

*Solutio pri-
mae dubita-
tionis.*

Ad primam Respondeo, Charitatis ordinem non sumi ex sola coniunctione cum Deo, sed etiam ex coniunctione illa per respectum ad eum in quo est Charitas, nam Charitas vult bonum Dei, sed itavt primariò respiciat illud bonum prout causandum ab eo in quo ipsa est; vt ex dictis patet.

*Solutio se-
conde.*

Ad secundam Respondeo varias à Patribus expositiones afferri, de votis illis Moysis & Apostoli Pauli. Omnium optima videtur illæ, quod Moyses per quandam loquutus est exaggerationem ex certa confidentia erga Deum, vt docet Augustinus q. 17. super *Exodus*, sicut cum Amicus amico suo dicit aut fac hoc aut ne me habeas amplius amicum: sicut enim Moyses non timebat se deletum iri de libro vite ita etiam sine vlla hæsitatione confidebat se imperaturum veniam pro populo. Apostolus autem vel loquitur de tempore quo adhuc erat Iudeus vt docent Hieronymus & Anselmus, tunc enim ex zelo in Iudaismum optabat anathema esse à Christo vt totam Synagogam, & legis ceremonias tueretur: vel etiam vt docet Chrysostomus optabat duntaxat separari à commercio, & conuerlatione cum membris Christi, si netessè id fuisset ad salutem fratrum. Denique dici etiam potest desiderium vtriusque fuisse duntaxat conditionatum, si per impossibile mea damnatio esset mediū vtile ad salutem Iudeo-

Moyses.

Paulus.

rum, & hoc velle possem absque peccato, vellem mean damnationem.

Ad reliquam partem dubitationis Resp. quod ex Charitate magis inclinor & magis obligor ad volendum vt proximus operetur aliquid eximium ad gloriam, quām vt ego aliquid faciam exiguum: sed nego consequentiam, tunc enim opus factum à Proximo, fit per charitatem etiam meum opus, volendo enim vt Proximus elicit illud opus, reddo illud reuerà meum & ita me charitas semper magis inclinat ad maiorem meam perfectionem quām ad perfectionem alterius. Charitas sapè obligat ad statum qui ex se minus est perfectus, sed nunquam obligat ad statum qui attentis omnibus circumstantiis minus fit perfectus. Status religiosus ex natura magis perfectus est quām secularis, sed in eo qui succurrere patri potest in extrema veritati necessitate, & qui potest in statu seculari coniungere se perfectè cum Deo minus est perfectus status religiosus. Contemplatio licet per se sit perfectior quam actio, potest tamen actio per accidens esse perfectior quam sit contemplatio.

Ad secundam nihil superest dicere post ea quæ in limitatione secunda dixi de præferendis bonis propriis temporalibus, bono temporali proximorum, quod semper est verum per se loquendo, quamvis per accidens esse possit falsum.

§. IV.

*An & quomodo rectus ordo Charitatis obliget
ad amandos aliquos Proximos pra. aliis.*

Ratio dubitandi est primò, quia dicit August. l. 1. de doctrina Christi. c. 2. 8. proximos omnes equaliter esse diligendos, sed cum omnibus prodesse nequeas aliquibus potissimum consulendum esse, & ratio esse potest, quia Proximus diligitur charitate propter bonitatem Dei solam non autem propter intrinsecam vllam perfectionem ergo debent Proxi-mi diligere aequaliter.

Secundò, homo sanctior magis diligitur à Deo & secundum rectam rationem magis est diligibilis quām ille qui nobis est coniunctior, ergo ille magis debet à nobis diligi, nam ordo charitatis non contrarius rectæ rationi, magis debet peti ex coniunctione cum Deo, quām ex coniunctione cum ipso diligente.

Tertiò, vix explicari potest quomodo ille qui est coniunctior præferri debeat illi qui est minus coniunctus, nam alia est coniunctio sanguinis, alia politica, alia spiritualis, prima est inter consanguineos, secundi inter ciues, amicos, contubernales, commilitones; tertia inter fideles, inter religiosos eiusdem ordinis inter confessarium & confitentem: inter parochium & parochianum, nunc autem quomodo unus aliis debeat præferri.

Dico quartò, rectum Charitatis ordinem exigere vt quidam Proximi magis appetitiæ amentur quām alij, tūm interno affectu, tūm affectu externo in casu necessitatis, adeò vt illi qui sunt sanctiores magis obiectiæ ac inefficaciter debeat amari, qui vero sunt nobis coniunctiores debeat efficaciter & appetitiæ aliis præferri.

Prima pars est S.Thomæ art. 6. probatur, quia illud ex affectu charitatis magis diligi debet quod est propinquius principiis ipsius dilectionis, sed quidam sunt proximiores principiis ipsius dilectionis, quæ sunt homo amans & Deus amatus, aliqui enim sunt sanctiores & nobis coniunctiores quām alij, ergo quidam debent magis amari quām alij, deinde charitas perficit

perficit inclinationem naturae, illa verò efficit, vt Proximos diligamus potius quam extraneos.

Ratio secundæ partis.

Secunda pars, quod inefficaciter debeant amari qui sunt sanctiores, facilis est, quia vnicuique tenetur velle bona illa quæ habet, id est gaudere de bonis quæ in ipso sunt, aliqui autem habent bona multo maiora quam alij, ergo faltè inefficaciter & obiectiuè per complacentiam magis illos amamus qui sunt meliores.

Ratio tertiae partis.

Tertia pars, quod efficaciter & appretiatuè magis amentur qui sunt propinquiores admittitur ab omnibus, & probatur, quia per ordinem charitatis tenetur magis nos ipsos diligere, ergo magis etiam diligere tenetur eos qui magis sunt nobis coniuncti. Deinde omnis motus suam intensionem, & quasi pondus accipit ex ipso principio quo tendit in terminum, non autem ex ipso termino motus. Denique charitas non destruit, sed perficit naturam, inclinatio autem naturae magis est ad magis propinquos.

Sed hoc tamen sic debet intelligi ut eum triplex sit coniunctio, teneatur magis procurare singulis ea bona quæ sunt debita tali coniunctioni, nam consanguineis tenetur magis procurare bona tam temporalia, quam spiritualia, cui ea quæ ad Rempublicam pertinent, & sic de ceteris. Hoc autem intelligitur de bonis necessariis, nam ea quæ non sunt necessaria sicut nemini tenetur procurare, sic possumus illa procurare licet iis qui sunt minus coniuncti.

Quinam sint nobis magis coniuncti.

Quinam verò proximi sunt nobis magis coniuncti disputat S. Thomas per multos articulos. Primo enim si fiat comparatio intra idem genus coniunctionis præferendi sunt ij qui maiorem habent coniunctionem intra idem genus, v.g. inter consanguineos pater præferendus est aliis omnibus, ideoque in casu necessitatis tūm temporalis, tūm spiritualis tenetur quilibet magis amare ac potius subuenire patri quam filio ut probat S. Thomas art. 9. beneficia enim à patre accepta maxima sunt, vnde impietas grauior est occidere patrem quam filium: deinde filius comparatur cum patre tanquam pars cum toto, pater autem comparatur cum filio tanquam cum parte, vnde maior est coniunctio filii cum patre, quam patris cum filio. Similiter præferendus est pater matri ut docet S. Thomas art. 10. quia est præcipua causa filij, & ad ipsum præcipua spectat cura filiorum. Sed hoc tamen negat Suarez obligare sub mortali peccato. Denique negat Valentia id valere extra casum necessitatis, nam quilibet extra casum necessitatis tenetur præferre filium patri, quoad ea bona tūm temporalia tūm spiritualia quæ spectant ad promouendum bonum quod homo habet extra suum esse, quod S. Thomas tradit art. 9. quia ex Apostolo non debent Thesaurizare filij parentibus, sed parentes filiis, pars enim non debet perficere suum totum, sed totum suas partes perficit. Comparatio autem benefactoris & beneficiati eodem modo fieri debet, ac comparatio parentis & filij quoad ordinem amoris appretiationi.

Pater præfendus est filio & matri.

Secundo, si fiat comparatio inter eos qui sunt coniuncti in ordine diuerso, dicendum est quod quilibet præferendus semper est in rebus pertinentibus ad talern coniunctionem, in alijs autem bonis ille præferendus est, qui est coniunctior: v.g. in rebus ciuilibus præferendus est ciuis, alij consanguineo qui non est ciuis: in rebus militaribus præferendus est milicie socius. Vnde S. Thomas recte colligit quod pater carnalis quoad spiritualia & temporalia præ-

Thom. I.

terri debet in extrema necessitate, patri spirituali, amico ciuibet, & vxori. Quamvis videam id à nonnullis limitari, quia putant amicum aliquando esse posse ad eò insignem, ut preferendus videatur alicui patri, qui parum fuerit erga filium beneficus. Sed vniuersim tamen verum est, quod dixi, quia beneficia à patre accepta omnium sunt maxima & antiquissima. Neque tamen negauerim quod aliquando insignis amicus debet præferri consanguineo qui non est valde proximus imo extra casum necessitatis pater & filius spirituales, & vxor præferri possunt parentibus carnalibus. Quæ omnia persequuntur latissime Valentia, Suarez, Coninx.

Dico quintò, inter eos qui nullo modo, vel qui *Quinta conclusio.*

æqualiter sunt coniuncti, tenetur eos magis amare qui sunt sanctiores. Ratio est, quia illi sunt Deo magis coniuncti & magis similes ideo sunt magis digni amore. Et in hoc tantum ordo charitatis qui est in via mutabitur in patti vbi nulla erit necessitudo, quamilla que oritur ex similitudine præsteriori secundum gratiam & beatitudinem ut docet S. Thomas art. 13, sed non dubito tamen, quin etiam in patria coniunctio naturalis & spiritualis quæ fuit in via, sit etiam occasio magis amandi appretiatuè coniunctiores quam sanctiores. Si tamen semper excipias fontes geminos salutis Christum & Mariam, aut alios eximia sanctitate omnibus maiores.

Ad primam, respondeo S. Augustinum voluisse *Solutio pri-*
tantum quod omnes Proximos eadem charitate pro-
ppter Deum, & in ordine ad aeterna bona diligere te-
nemur, ut docet S. Thomas art. 6, etiam Proxi-
mus diligatur propter solam Dei bonitatem, magis
tamen diligitor qui magis est coniunctus ut satis pro-
batum est.

Ad secundam, respondeo quod quamvis ratio dili-
gendi sit Deus, regula tamen ad cognoscendum,
quas personas magis velit diligere nobis est coniunc-
tio ad diligenter, quia gratia perficit, & non de-
struit naturam.

Ad tertiam satis patet ex dictis quinam sint nobis *Solutio ter-*
magis coniuncti, & quenam bona debeant singu-
lis experti.

Q V A E S T I O III.

De interno actu charitatis
S. Thomas q. 27. & seq.

Non satis est dixisse quid amet charitas, propter quid illud amet, & quonam ordine amet, nisi dicatur etiam quibus modis amet. Hic enim internus est actus charitatis de quo videntur explicari debere quatuor, primum si quidditas, seu quinam sint interne actus charitatis & quid illi sint. secundum præcipua illius proprietates. Tertium obligatio & necessitas. Quartum cause ad illum influentes & effectus orti ex eo.

S E C T I O I.

Quinam sint proprij actus Charitatis.

DE solis actibus Charitatis eliciti hinc ago, quodrum videlicet materiale obiectum Deus est vel Proximus, vel nos ipsi, formale immediatum est perfectio increata Dei. Sunt autem illi partim prosequuti dilectio, desiderium, gaudium, spes & auctoracia, partim auersatio odiu, fuga, dolor, timor, desperatio, ira.

LII

§. I.

§. I.

Actus internus charitatis, prosequutius & maximè proprius amor super omnia.

A Morem strictum initio disputationis appellabam eum qui differt à desiderio & gaudio, ex eo quod sit motus voluntatis in bonum præcisè quia bonum est, abstrahendo à præsentia & absentia. Difficultas ergo est utrum charitas talem aliquem actum eliciat præsentim circa Deum qui nec desiderium sit, nec gaudium.

Prima dubitatio.

Ratio autem dubitandi est primò, quia desiderium & gaudiū ita opponuntur, ut nihil inter illa mediet, nihil enim mediū est inter bonū præsens, & bonum absens, amicus enim & bonum eius, vel absunt, vel ad sunt: si primū delestant, si secundum desiderantur, ergo circa Deū nullus actus est amor strictus. Deinde omnis appetitus naturalis concupiscentia est, vel cōplacentia, ergo actus etiam elicitur, vel est desiderium vel delectatio. Denique illa inclinatio quam vocamus amorem, est motus quo volumus alteri bonum, sed velle bonum est, desiderare, vel gaudere, ergo amorille charitatis est vel desiderium vel gaudium.

Secunda dubitatio.

Secundò, ille omnis actus est gaudium qui versatur circa bonum præsens non abstrahendo ab eius existentia & præsentia: sed omnis actus quo attingitur perfectio increata, versatur circa bonum existens & præsens non abstrahendo ab eius existentia & præsentia, nam omnis perfectio diuina necessariò apprehenditur ut existens, cum apprehendatur ut ens à se summè actuale, neque præscindi potest ab existentia, quia sic non conciperetur ut diuina, ergo circa Deum non datur strictus amor. Denique de Deo non est scientia simplicis intelligentiae, ergo neque amor strictus.

Conclusio trium membrorum.

Dico prīmū, primum & maximè proprium charitatis actum esse amorem Dei & Proximi, qui nec est desiderium neque gaudium sed motus & inclinatio voluntatis in Deum summè bonum, & ad volenda ei bona, gratuitus, efficax, totalis & super omnia.

Distinctio veri amoris à gaudio & desiderio.

Primam partem de distinctione dilectionis Dei à gaudio & desiderio, negat Aureolus contra doctrinam communem Theologorum, cui etiam repugnat Hurdatus *disp. 55. s. 8. vbi* concedit actum illum duas habere formalitates amoris, & desiderij. Probatur, quia ille actus est formaliter amor strictus, non autem gaudium quoties bonum quod volo alteri abstrahit à præsentia, & absentia, sed possum velle bonum Deo abstrahendo, à præsentia & ab absentia huius boni, ergo potest circa Deum haberi strictus amor qui nec sit desiderium nec gaudium. In actu igitur amoris duo distinguenda sunt bonum quod Deo volo, & bonitas Dei propter quam illud volo, verum est quod bonitas Dei est semper actialis & præsens, sed bonum quod Deo volo est aliquando præsens, aliquando absens, aliquando abstrahit ab utroque, & hic est verus amor.

Propria eius definitio.

Secunda pars, est propria definitio actus illius prosequutii qui dicitur dilectio, & satis patere videtur ex dictis de natura amoris in genere, est enim inclinatio voluntatis in dilectum tunc videlicet amat quando extra se mouetur & migrat in rem amatam incumbens in illam, & ad volenda ei bona tota intendens. Tunc ergo Deum amat voluntas quando ex apprehensione ac complacentia diuini boni, elicit actum quo inclinatur in ipsum, & vnitur illi, quia ille infinitum bonum est, actus nimurum ille quo mouetur amatoriè in Deum est formalis vno ex qua sit formaliter ac velit bona omnia dilectio, de

illo cogitet, illum admiretur, prædicet gaudeat, magni faciat, omnibus præferat, quæ omnia sequuntur illam, quam dicebam vniōrem. In actu autem signato dico me amare Deum, quando dico me in illo inclinari, & illi vñiri, adeo ut illi velim omnia bona tūm interna tūm externa &c.

Tertia pars, tres conditiones proponit veri amoris, primò ut sit gratuitus, quia nimurum ratio, movents ad amorem sola est Dei bonitas, pulchritudo, perfectio infinita. Secundò esse debet efficax & solutus, adeo ut videlicet dicat volo in omnibus Deo placere, non autem tantum dicat vellem, qui amor est imperfectissimus, & reperitur sāpē in peccatis. Tertia conditio est ut sit super omnia, & ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus, id est, summus appetitiū, ut dictum est.

Ad primam, respondeo quod inter bonum ab sensu & præsens, protū fuit realiter à parte rei, nihil omnino medium est, nam omne bonum absens est, vel præsens: sed tamen inter utrumque illud bonum protū intellectui, vel voluntati obiectum mediat ratio quidditatua boni protū abstrahens à præsentia, & absentia, quod verū est obiectū amoris. Appetitus naturalis nō est solum cōcupiscentia vel cōplacentia, sed appellari potest etiam amor, nam materia est verus appetitus formæ, abstrahendo etiam à præsentia & absentia. Amoris, desiderij & gaudiū obiecta formalia differunt in eo quod amor abstrahat à præsentia & absentia. Denique quando dicitur quod amare, est velle alteri bonum, illud (velle) neque significat complacentiam, neque desiderium, sed inclinacionem illam & vniōrem cum dilecto, ex qua oritur desiderium illud quod propriè benevolentia dicitur, & est effectus amoris potius quam amor.

Ad secundam, respondeo quod omnis perfectio diuina necessariò apprehenditur existens atque adeo non amat nisi existens, quamvis possit amari præcisè ut sit bona, & attingatur materialiter tantum ut existens. Distinguitur ergo illa minor, omnis actus quo attingitur perfectio increata versatur circa bonum existens, versatur materialiter concedo, versatur formaliter circa illud ut existens, nego. Amor enim non debet materialiter abstrahere ab existentia, sed tantum formaliter. Deinde monebam nuper quod bonum propter quod Deum amo, est quidem semper existens, sed bonum quod Deo volo non est semper præsens. Dixi olim quod Deus non potest se ipsum cognoscere per scientiam simplicem, quia illa nullo modo cognoscit existentiam obiectū, alioquin non differret à scientia visionis: amor autem differt à gaudio, quia gaudium formaliter est de bono existente, amor autem esse potest de bono existente, non tamen ut existente formaliter.

§. II.

Reliqui actus interni charitatis.

Pater primarium illum actum maximè proprium charitatis qui dilectio est quatuor etiam alios elicet charitas tūm erga proximum, tūm præcipue erga Deum, actus prolequiuos, desiderium, gaudium, & audaciam, sex auerlatiuos circa malum Dei summè dilecti odium, fugam dolorem, desperationem timorem, iram. Circa quos omnes leuis dubitatio esse potest, primò utrum desiderium charitatis proprium versetur circa ipsum Deum, an vero tantum circa ea quae Deo bona sunt. Secundò utrum aliqui actus charitatis ita sint auerlati, ut nullo modo sint prosequuti. Tertiò quis inter eos sit alio perfectior.

Ratio

Prima dubitatio. Ratio verò dubitandi de priori punto est, quia nullus actus qui est de obiecto ut existente potest esse desiderium illius: sed omnis actus circa Deum est de obiecto cognito ut existente, ergo nullus actus circa Deum esse potest desiderium.

Secunda dubitatio. Secundò, pro posteriori punto, ille actus non est purè auersatiuus, quo attingitur summum bonum, sed in actu charitatis etiam auersatiuo attingitur summum bonum, doleo enim de peccatis quia offendi Deum summè bonum, ergo nullus actus charitatis est purè auersatiuus.

Tertia dubitatio. Tertiò, inter amores Proximi, ille perfectior est cuius obiectum est magis nobis coniunctum, sed amicus est nobis magis coniunctus, quam inimicus, ergo amor amici perfectior est quam amor inimici.

Conclusio. Dico secundò, charitas ex propria etiam inclinatione sua elicit actus desiderij, complacentiae, spei & audaciae tūm circa Deum ipsum & possessionem eius ac præsentiam, tūm circa bona eius.

Desiderium de Deo & de bonis eius. Prima de desiderio negatur ab Aureol Durando, Hurtado qui negant desiderium charitatis immediatè posse versari circa Deum, sed circa solam eius possessionem ac præsentiam, sed facile tamen probatur ex dictis olim de Spe, quia Deus & eius possessio faciunt unum finem adæquatum qui totus immediatè desideratur, imò in charitate multò id videtur manifestius, quia visio & præsentia Dei non desiderantur ut bonum ipius amantis, sed ut bonum ipius Dei. Deinde amor eo ipso quo est inclinatio ad uniuersum, est inclinatio etiam ad præfessionem, ad quam perpetuò aspirat. Deinde vero inclinat ad ea volentia quae sunt Deo bona gloriam scilicet & honorem, & super omnia ipsum etiam amorem.

Gaudium de Deo & de bonis eius. Secunda pars de complacentia & gaudio est etiam euidens, quia eadem virtus quae inclinat ad desiderandum amicum absentem & bona quae amicus non habet, inclinat etiam ad gaudendum de amico præsente, & de bonis quae habet.

Spes & audacia. Quod si bona quae dilecto desiderat sint absenta & ardua elicit actus Spei & audaciae tendens in illa efficaciter, & suscipiens media difficultia.

Actus auersatiuus. Dico Tertiò, actus etiam charitatis sunt sèpè auersatiui, circa ea quae sunt Deo mala, odium, fuga, Dolor, timor, desperatio, ira. Emet autem inter illos detestatio dolorem adiunctum habens, quae vocatur contritio, cuius naturam, effectus, proprietates dedimus in tract de puniti vbi etiam ostendimus est, istos actus formaliter esse purè auersatiuos, quamvis semper sint prosequitui virtualiter, quia eorum formale obiectum est Dei bonitas, quae non attingitur ut (quod), sed ut (quo).

Nobilitas horum actuum compara- Dico quartò, actus charitatis circa Deum sunt perfectiores, quam actus auersatiui, cum eorum obiectum sit nobilius: similiter actus auersatiui sunt minus perfecti quam prosequitui, & inter prosequitui, amores nobiliorum reliquias, cum perfectius attingat Deum, & ceterorum sit radix, inter amores proximi nobiliores illi sunt, qui sunt conformiores ordini charitatis. De amore charitatis circa inimicos dicitur sicut 3. quomodo secundum quid sit reliquis perfectior, quam amor amicorum, quia est difficilior & purior, quamvis amor amicorum ex obiecto sit melior.

Solutio primæ dubit. Ad primam, respondeo distinguendo minorē, omnis actus circa Deum ut sic seorsim à visione ac præfencia, est de obiecto existente, concedo, omnis actus circa Deum ut sic, simul & visionem est de obiecto existente nego. Neque tamen illud desiderium

Tom. I.

est de sola visione, nam est immediatè, de Deo ut fine (qui) & de visione ut fine (quo), nam uterque appetitur omnino immediate.

Ad secundam patet ex dictis actus charitatis auersatiuos versari quidem circa Dei bonitatem ut (quo), sed versari circa solum Dei malum ut (quod) est purè auersatiuus formaliter, quamvis sit prosequitius virtualiter cum ergo dicis, ille actus non est tantum auersatiuus, quo attingitur Deus ut bonus si attingatur Deus ut (quod), concedo, si attingatur tantum ut (quo) nego. Obiectum enim formale non amatur, sed est id propter quod aliquid amat.

Ad secundam, nihil supereft dicendum post ea, quæ in ultima conclusione posui.

Solutio secunda.

S E C T I O I I .

Quenam sint principia proprietates actus interni Charitatis.

Explicata quidditate, sequuntur statim proprietates mirabiles actus charitatis quas indicat breuerier satis erit, prima sit supernaturalitas, secunda imperium in omnes virtutes, tertia quod non habeat mensuram, quarta efficacitas ad iustificandos impios, iustos locupletandos, & coronandos.

§. I.

Supernaturalitas actus Charitatis.

Dico primo, actum charitatis etiam purè affectum & imperfectum esse supernaturalē secundum substantiam omnino intrinsecè ac ex obiecto formalē, propter motiu non propter purè terminatiō. Ita omnino sequitur ex sèpè disputatis tūm in tract de gratia, tūm de supernaturalitate fidei.

Prima, enim pars quod hic actus sit verè supernaturalis & indebitus omni natura pronunciatur ab Apostolo charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per spiritum sanctum qui datus est nobis, aliás dicit quod charitas est finis præcepti, vinculum perfectiōnis, melior fide ac spe, imò & illarum vita: certò afferunt etiam Patres quod sine gratia nullus elici potest actus charitatis, hoc enim opus est omnium perfectissimum, est maximum opus pietatis, & maximè ad salutem conducens, ergo gratia maximè ad illud necessaria est.

Seconda pars, quod non secundum modum, sed est supernaturalis secundum substantiam & intrinsecā entitatem sit supernaturalis patet etiam ex dictis de fide, quae applicari hū omnino possunt. Deinde rectè probatur à Suarez l. 2. de gratia c. 4. 5. 6. 14. & 15. præfertim quia nullus modus accidentalis potest assignari per quem actus charitatis denominari possit supernaturalis, non enim ex sola Dei acceptatione, ad meritum est supernaturalis ut putat Durandus nec ex sola intentione actus ut placet Scoto: nec ex auxilio gratiae per quod producitur ut alii contendunt, si enim exigit intrinsecā gratiam est supernaturalis in se ipso non autem per aliquid superadditum, si non exigit gratiam, ergo illa est inutilis: vel ex sola fide quae illi prælucet, & hoc impugnari facile potest, quia positā visione beata si tolleretur concursus ad actum supernaturalem charitatis, erumperet voluntas in amorem naturalem cui tamen præluceret cognitio supernaturalis.

Tertia pars quod habeat ille actus ex obiecto

LIII 2 quod

Est supernaturalis ex obiecto.

quod sit supernaturalis intrinsecè , demonstrata est sibi supra, quia sicut prius est actum esse spiritualem , quam illum non posse produci à potentia materiali , sic prius est actum esse supernaturalem , quam illum non posse produci nisi à principio supernaturali , dabitur enim verus circulus si actus ideo sit supernaturalis , quia exigit principium supernaturale , & ideo exigit principium supernaturale , quia est supernaturalis : inquit à principiis specie diuersis produci possunt effectus eisdem speciei , & à principiis eisdem speciei produci possunt actus specie diuersi , & alia plura quæ non persequor hoc loco fusiùs.

§. II. Imperium omnium virtutum per actum charitatis.

Conclusio.

Dico secundò, maximè propriū munus charitatis esse imperare actus aliarum omnium virtutum, qui ab eius influxu pendeant , & diuersum meritum habent. Hoc etiam totum constat ex disputatis olim de *actu voluntatis imperato & imperante*, vbi ostensum est contra Vasquem quod voluntas imperat aliis potentius & sibi etiam ipsi, atque adeò quod una virtus per proprium actum elicitor ex suo motu potest imperare actus elicitorum ab aliis virtutibus , & ex motu illarum propriis, v.g. quod ex motu iustitiae possunt imperare actum misericordiæ. Vnde.

Charitas imperat omnes virtutes.

Prima pars de imperio actuum cuiuslibet virtutis per charitatem indicatur sepissimè in Scripturis *Charitas patientia est benigna est, charitas non emulatur non agit perperam &c.* vbi significatur quod charitas nunquam est sine omni virtute , cum omnes in eius sinu nascentur, & ex influxu eius augeantur propter continuum exercitium virtutum omnium per charitatem. Deinde facile probatur , quia voluntas est quæ aliis imperat potentius , amor imperat voluntati , & inclinat illam ad placendum dilectio , id est ad ea facienda quæ placent dilectio: Deo autem infinitè sancto & iusto nihil est quod magis placeat quam virtutum actus , qui sunt vere boni , sicut nihil est quod magis illi displiceat quam malum oppositum virtutibus, *mane ad stabo tibi, & videbo quoniam non Deus volens iniquitatem tu es.*

Influxus charitatis in alias virtutes.

Secunda pars, quod actus ille humilitatis v.g. imperatus per charitatem, verè pendeat ab influxu charitatis , & ab influxu etiam humilitatis probata est eo loco, vbi dixi, quid faciat actus imperans v. g. charitas, quando imperat actum alterius virtutis quem verè causat imperando , & ostendi quomodo ad hoc sola sufficiat connotatio. Nunquam addo quod actus ille humilitatis ita imperatus habet honestatem & charitatis , & humilitatis , quia prodit ex motu utriusque virtutis , suppono enim quod honestas humilitatis ametur propter se ipsam , & propter motuum charitatis imperantis, sic enim duo sunt motus huius actus , vnum intrinsecum ex obiecto proprio, alterum extrinsecum, ex actu imperante.

Diversum meritum virtutumque actus.

Tertià pars, quomodo ille actus imperatus , semper diuersum habeat meritum , etiam si non semper eandem habeat libertatem probata est alias. Reuerà enim actus illi duo aliquando diuersam habent libertatem, si fuerit imperium inefficax , vel indeterminatum volo elicer actum iustitiae , aut temperantiae: vel confusum volo elicer aliquem actum virtutis , vel viuerciale volo seruare totam legem. Aliquando autem actus imperatus non habeat libertatem diuersam à libertate actus imperantis , quando imperium est efficax & determinatum pro instanti praefenti : si autem sis in instanti , diuerso adhuc libertas eius di-

versa est. Quæ omnia non impediunt meritum diversum illorum actuum.

§. III.

Actus charitatis mensuram non habet.

Dicitur tertio, verè dictum esse à S. Thoma art. 6. quod diuinæ dilectionis nullus habendus est modus, neque ullus terminus imponendus, sed quanto plus diligitur tanto dilectio est melior.

Rationes autem optimas afferit S. Doctor. Prima est authoritas Bernardi alias adducta: *causa diligendi Deum, Deus est modus sine modo, diligere*, quasi dicat mensuram dilectionis esse amabilitatem obiecti, si ergo amabilitas, obiecti modum non habeat , dilectio etiam modum non habet , tantum enim debet vna quæque res amari quantum est amabilis. Altera S. Doctoris ratio est, quia actio quā finem attingimus, mensuram non habet, sed ea quae est circa media, quia scilicet id quod est mensura non mensuratur, sed mensurat alia : omnium autem appetibilium & agibilium finis est mensura , ideo finis mensuratur sed non mensuratur *appetitus finis* (inquit Philosophus primo Politicorum c. 6.) *in omnibus artibus est absque fine & termino, eorum autem quae sunt ad finem est aliquis terminus*, non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam ut potest perfectissimam: sed medicina imponit modum , non enim dat de medicina quantum potest , sed quantum exigit sanitas, finis autem omnium actionum humanarum Dei dilectio est, quā ultimum finem præcipue attingimus , ergo in Dei dilectione nullus accipiens est modus , nullus terminus est præfigendus, sed diligendus sine fine. Tertia ratio est potest , quia si charitas Dei haberet mensuram , malum esset illam excedere, hoc autem absurdum est, quia sic Dei amor esset malus. Inquit malum esset Preceptum Dei quo imperatur ut Deum amerius ex toto corde , si enim mensuram aliquam certam habet amor , non sanè amandus ex toto, quia cum ad eam peruentum erit mensura, nihil erit ultra quod possit exigi. Quartà ratio, quia nulla dilectioni mensura præfigi potest, vel temporis quia Deus semper amandus est, vel loci, quia est ubique amandus, nec personarum quia nemo eximit a debito amandi, vel rerum quas debemus facere pro Deo amico.

Neque obstat Augustinus cum dixit *I.de natura boni cap. 6.* quod bonum consistit in modo , specie, Augustinus. mensura, respondet enim S. Thomas optimè , quod charitas modum habet ut mensura , id est tanquam id quod mensuratur per aliud, atque adeò charitas modus est, sed non habet modum, cum autem dicitur quod recta ratio est mensura omnium actuum voluntatis qui recti sunt, responderi debet cum eodem S. Thoma mensurari quidem ratione affectum illum voluntatis cuius obiectum subiacet iudicio rationis, obiectum autem diuinæ dilectionis non subiacere , sed excedere iudicium rationis, exterior ergo actus charitatis mensurari potest, quia non est finis , actus autem interior, cum sit finis mensuram habet aliquam , sed mensura est.

§. IV.

*Efficacia charitatis ad iustificandos impios & iu-
bos perficiendos.*

Dico quartò , actum quemlibet charitatis internum modò efficax sit, gratuitus , & super omnia peccata: Tollit omnia remississimus sit & breuissimus, solum tamen sufficere ad perfectam hominis iustificationem, ita

ita ut tollantur per eum statim, & simul omnia peccata etiam grauissima & numero infinita, quod ex Scripturis, Patribus & Conciliis probatum est in tract. de pœnit. siue formaliter expeliat peccatum, vt censet Vasquez, siue quod verius visum est, sit sufficiens & omnino infallibilis dispositio ad gratiam & remissionem peccati, vt habetur ex Tridentino.

Confer
merita innu-
merata.

Denique ille actus ita est honestus, excellens, & meritorius aeternæ vitae vt ipse semper mereatur de condigno gloriam, inquit quod maius est nihil ab eo imperetur etiam minimum & imperfectissimum, & vilissimum, quod non reddit condigne meritum, premij æterni, vt in Tractatu de merito latè probatum est.

S E C T I O III.

De necessitate actus Charitatis S.Thom. quest.44.

Dixi quidditatem, & proprietates actus charitatis, nunc de obligatione actum illum elicendi duplex potest esse difficultas, prima de necessitate amandi Deum super omnia, secunda de necessitate aviandi proximum, præcipue omnes inimicos.

§. I.

An & quomodo necessarius sit actus inter- nus amoris erga Deum.

Tripliciter internus ille actus charitatis potest esse necessarius, primò si necessarius sit necessitate medijs, secundò si detur præceptum aliquod diuinum diligendi Deum, tertiò si necessarius sit in aliis omnibus actibus nostris ad vitandum peccatum.

**Prima dubi-
tatio contra
necessitatē
medij.**

Ratio ergo dubitandi primò est, quia ille actus non est medium salutis necessarium sine quo multi etiam post peccatum salvantur, sed multi sapientissime saluari possunt, etiam post commissum peccatum sine actu charitatis, nam attrito sola etiam in articulo mortis sufficit ad iustificationem, ergo actus charitatis non est necessarius necessitate medijs.

**Secunda du-
bitatio contra
necessitatē
præcep-
ti.**

Secundò, præceptum amandi Deum non expressè obligat ad internum actum amoris, sed tantum ad obseruationem integrum legis, de illa enim sola explicari potest illud Præceptum, quod frustra explicatur de amore puræ charitatis, posset enim illi etiam satisfieri per proprium actum Spei vt censem Azor, & Sanchez.

Tertiò, si datur huiusmodi Præceptum eliciendi actum internum amoris super omnia debet assignari aliquod tempus determinatum in quo illud obligetur, est autem difficile illud assignare.

**Conclusio
trinombris.**

Dico primò, actum charitatis esse necessarium, necessitate tūm medijs, tūm Præcepti diuini obligantis quemlibet hominem, ad expressum actum charitatis non quidem pro semper, sed pro determinato aliquo tempore.

**Necessitas
medijs.**

Prima pars de necessitate medijs afferit S.Thomas adeò ut nullus adulterus salutē possit consequi sine actu aliquo proprio & efficaci charitatis erga Deum, etq; communis inter Doctores, valebuntque ad eam probandam rationes statim afferendæ pro Præcepto charitatis.

**Necessitas
præcepti ex
Scripturis.**

Secunda enim pars afferens dari Præceptum diuinum omnes homines obligans ad eliciendos aliquando actus amoris erga Deum facile constare potest, primò, quia exprimitur Præceptum illud cla-

rissimè in Scripturis, Deuteron.6. Matth.22. Lxx. 10. *diliges dominum Deum tuum ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus.* Quod appellat Christus primum & maximum Mandatum, quia præcipuum omnium est, & continet eminenter alia Mandata, primum enim est, quia præponi debet aliis omnibus, quia caput est aliorum, quia influit in alia omnia. Maximum est, quia est de virtute omnium maxima, imponit obligationem omnium maximam, meretur præmium omnium maximum. Ideo Iubebantur in eo loco Deuteronomij scribere illud Hebræi & ligare quasi signum in manu, signare in fronte, que vocantur in Euangeliō *philacteria*, quia instituta erant ad conseruandam memoriam illius legis, quam iubentur etiam scribere in limine, & ostiis domorum, meditari sedentes, ambulantes, dormientes, consurgentes.

Deinde rationes S.Thomæ optimæ sunt, quia sci-
licerit in Deo reperiuntur omnes conditiones ab quas
aliquid obiectum ex charitate amari debet, Dein-
de quoties actus circa media necessarij sunt, multo
magis necessarij sunt actus qui sunt circa finem,
sed actus aliarum virtutum qui versantur circa me-
dia ad Deum ordinata, sunt necessarij, ergo magis
erit necessarius actus circa ipsum finem dicitur enim
ab Apostolo *finis Præcepti charitas*. Denique argu-
mentatur S.Doctor l.3. contra gentes c.115. &c 116.
illud maximè præcipitur homini, quo maximè ho-
mo perficitur & attingit suum finem, sed homo cha-
ritate maximè perficitur, quia per eam Deo vnitur
& illi adhaeret, quod est summum hominis bonum,
michi autem adhaerere Deo bonum est (inquit Paulus)
Hoc autem Præceptū, quamvis esse nō possit naturale, quia est de obiecto supernaturali, valde tamen con-
naturalē est statu gracie, inquit illo positio illud nec-
cessarij sequitur, & est probabilis quod illud contineatur
in primo Decalogi præcepto, quia nullus est
potior Dei cultus quam amare Deum.

Tertia, pars quod præceptum illud obliget ad ex-
pressum actum quo ameritur Deus super omnia super-
naturaliter, & efficaciter, id est cum proposito fal-
tem virtutis seruandi totam legem prout grauiter
obligat, docetur communiter a Theologis eum S.
Thoma, & ratio est, quia si eo Præcepto impera-
retur tantum obseruatio tota legis, non autem actus
virtutis Charitatis non appellaret illud Præceptum
Christus *Primum & maximum Mandatum*, quibus
verbis significatur sine dubio speciale aliquod Præ-
ceptum. Sed neque dici potest quod huic Præcepto
possit satisfieri per actum virtutis Spei, vt videntur
tenere Azor & Sanchez, quia illud appellatur *Primum & maximum Mandatum*, ergo illud est de de pri-
ma & maxima virtute. Deinde vocatur *charitas finis præcepti*, quia ad ipsam alia omnia diriguntur.
Inquit per solam charitatem adæquari quodammodo
potest debitum amandi, & honorandi bonitatem
infinitam Dei, per se amabilem, spes autem non il-
lum amat, nisi propter suum commodum.

Quod autem eo Præcepto non imperetur qualis-
cunque actus charitatis, sed amor super omnia, &
omnino efficax, quo videlicet excludatur voluntas
omnis grauiter peccandi, aperte colligitur ex ver-
bis ipsius Præcepti, *diliges dominum Deum tuum ex
toto corde, ex tota anima, ex totis viribus, ex tota
mente*, quibus verbis significatur amor efficax &
super omnia, qui videlicet ita Deum appetitiæ
preferat aliis omnibus, vt efficaciter intendat vi-
tare omnia quia sunt amori contraria. Repetitio enim
illa ut recte nota Maldonatus significat tantum ma-
gnitudinem desiderij quo tenemur Deum præfere
LLII 3 alii.

638 Disp.IV. De Charitate, Quæst.III. Sect.III.

aliis omnibus , & ea fugere que graniter illum offendunt.

Quid sit amor ex toto corde.

Nam voluntas tunc amat ex toto corde, quando nihil amat quod repugnat amicitia Dei, amat ex tota mente, quando nihil volens cogitat, quod Deo displiceat, amat ex totis viribus quando per externas potentias nihil operatur, quod amicitiam Dei violet. Vel etiam alter Valentia explicat has voces *diliges dominum ex toto &c.* id est tanquam finem ultimum, ad quem saltem interpretatiue referes omnia que vel voluntate appetis, vel intellectu cognoscis, vel anima, id est parte sentiente appetitus & phantasie attingis, vel viribus id est potentis exequitius corporis operaris.

obligat quemlibet hominem.

Quarta pars addebat quod Praeceptum illud obligat per se quemlibet hominem, non praescit in primo instanti vius rationis, sed post breve saltem aliquod tempus, & deinde aliquoties in vita præceptum quando vrget grauis aliqua tentatio odij que vinci aliter non poscit, & in articulo mortis, obligat autem per accidens multipliciter, ratione videlicet aliorum Praeceptorum, que aliter obseruari nequeunt.

Denique hoc præceptum perfectè obseruare in hac vita, non solum est possibile quod blasphemè Caluinus negat, sed etiam facile cum Dei gratia, docet saepissime Scriptura, docet lumen ipsum rationis, & multorum experientia, qui per totam vitam abstinent à grauibus peccatis. Docet tamen recte S. Thomas, quod secundum totam perfectionem suam non seruatur nisi in patria, ubi nullus est peccato veniali locus.

Solutio trium dubitationum.

Ad primam Respondeo neminem saluari sine actu charitatis vel in re, vel in voto, qui iustificatur per Sacramentum cum attritione, ille habet actu charitatis in *voto*, cum atritio excludat voluntatem peccandi, unde qui sic erit iustificatus tenebitur ante mortem obediens præcepto charitatis eliciendo actu illius proprium, sed non tenebitur ratione Sacramenti cum quo sufficit atritio.

Ad secundam, & Tertiam, satisfactum videtur ex iis quæ dicta sunt Tertia, & Quarta parte conclusionis.

§. II.

An & quomodo necessarius sit amor Proximorum, & presentim inimicorum.

Ratio dubitandi primò est, quia si datur Praeceptum amandi Proximos, tenemur elicere actum positivum erga omnes Proximos, hoc autem absurdum est.

Secundò, si esset intrinsecè malum odio habere inimicum, in lege Moysi scriptum non fuisset *odio habebis inimicum tuum*, quod tamē testatur Christus *Matthei.5.*

Tertiò, si tenemur amare inimicos tenemur condonare satisfactionem, & exhibere signa externa amicitiae: hoc autem fallsum est ergo non tenemur positiū amare, sed satis est non odire.

Dico secundò, dari verū etiam Praeceptum strictissimè obligans ad amorem cuiuslibet Proximi, & specialiter etiam ad amandos eos omnes à quibus iniuriam aliquam passi sumus; quod est præceptum etiam naturale obligans ad positivum amorem.

Prima pars de amore cuiuslibet Proximi expresse habetur in verbis Euangeli sep̄ius citatis *secundum autem simile est huic diligere proximum tuum sicut te ipsum*, ubi particula illa, *sicut*, non significat æqualitatem, sed triplicem similitudinem, inquit S.

Thomas, prima est ex parte finis, optando illis & procurando beatitudinem, & bona supernatura quæ nobis etiam desideramus qui est amor fanēus. Secunda, ex parte obiecti seu regula bonæ dilectionis, ut nihil optemus Proximo quod sit ei malum, qui est amor iustus qualem non habent socij scelerum. Tertia, ex ratione & motiu diligendi, ita ut non propter nos sed propter ipsum diligamus qui est amor verus.

Secunda pars de obligatione amandi etiam eos à quibus patimur offensas grauissimas, apex est charitatis. Sic enim saepè inculcat Christus, & subinde repetit *diligite inimicos vestros: sic pater meus faciet vobis si non remiseritis &c.* dimittit debita nostra, sicut & nos dimittimus &c. afferit ad hoc probandum varias parabolæ, testatur suam esse voluntatem, *Ego autem dico vobis &c.* Quæ verba præceptum indicant non consilium, pollicetur præmia ut *fris filii patris vestri*, pœnas intentat, *sic pater meus faciet vobis si non remiseritis: dimittite & dimittemini: adiutoriationes, si enim amatis eos qui vos diligunt quam mercedem habebitis, nonne Ethnici hoc faciunt: quasi dicat quod amare amicos cuiuslibet hominis est, inimicos diligere proprium est Christianorum. Deinde præter authoritatem Christi domini affiri potest efficax ratio, quia scilicet implicat amari Deum quatenus est hominis perfecta beatitudo, quin amentur etiam virtualiter omnes qui participes esse possunt beatitudinis. Vnde implicat etiam ut dilectio Dei sit cum odio viiūs hominis, cum motiuua charitatis extendatur ad quemlibet Proximum. Vnde dixit meritò S. Ioannes mendacem illum esse, qui dicit se Deum diligere & tamen odio habet fratrem suum, qui est aliquid Dei, sic enim odio posset simul habere Deum & illum amare.*

Addebam autem præceptum illud esse naturale, saltem quatenus prohibet inimicos odio haberi, quia scilicet contra naturam est, & est intrinsecè male. Malum odium rei bona ac per se amabilis, Proximus autem quilibet res est bona & per se amabilis, ergo contra naturam rationalem est illum odio habere. Adde quod odium natura rationalis est intrinsecè contra naturam rationalem, atque adeò est intrinsecè malum. Sed hoc tamen non impedit quo minus præceptum illud sit valde supernaturale cuius obseruatio superat omnino vires naturæ corruptæ, proprieatæ specialiter vocavit illud Christus Praeceptum suum, *ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros.*

Tertia, pars specialiter explicat ad quid obligat præceptum illud dilectionis inimicorum quod aliam magni refert scire vbi tria ponenda sunt, primò ad quid præceptum illud charitatis quasi negatiū obligat: secundò ad quid obligat positiū, tertiad quid non obligat, ex quibus erit, opinor, perspicua tota ratio magni huius Mandati.

Primo ergo tenemur neminem unquam inimicum odisse odio inimicitia, id est nunquam desiderare illi, vel inferre aliquod malum, quia malum illius est. Quia odium huiusmodi est intrinsecè malum ut probauit: manifestèque prohibetur illis verbis *diligite inimicos vestros* possunt autem inimico saepè desiderare aut inferre malum ob alios fines: v.g. possum desiderare alicui mortem ut mihi non noceat, vel ut minus peccet sed inferre tamen inimico non licet, nisi sim Iudex vel Pater, vel ad iustum tutelam. Alterum ad quod negatiū obligat hoc Praeceptum est, ut non exhibeam exterius signa odij & inimicitia, nam hoc est dare Proximo causam odij, & significare aliquid quod est intrinsecè malum.

malum. Si enim teneris deponere odium ex animo, certe teneris etiam signa illius non dare.

Obligat ad positivam dictionem. Secundò, tenemur non tantum non odire, sed etiam positiū amare, ita enim directe Christus præcipit *dilegit inimicos vestras, benefacite iis qui oderunt vas, orate &c.* ita definitur in Conciliis Agathenisi, ita Patres tradunt, & persuadet allata ratio, quia in homine inimico est vera ratio obiectiva charitatis cum ille sit aliquid Dei, & sit capax beatitudinis & diuinæ adoptionis.

Sed qualis debet esse dilectione ista positiva erga inimicos operæ pretium est intelligere & quenam officia ratione illius dictionis impendere illis teneamus, respondet autem optime S. Thomas obligari quemlibet ad eam dictionem impendendam inimico & ad exhibenda illius signa, quæ in communione & generatim exhibentur omnibus, nam ab iis excipere inimicum nullo modo licet v. g. cum quis omnibus hominibus optat beatitudinem & Dei gratiam, peccaret si ab ea generalitate exciperet inimicum cum orat pro omnibus fidelibus, vel prototo populo cum beneficium aliquod confert toti communione, peccaret si negaret illud inimicis. Deinde obligamur præstare inimico ea omnia quæ tenemur præstare iis omnibus qui sunt intra gradum & conditionem, in quibus est inimicus, v. g. si est ciuius tenemur præstare illi ea omnia quæ tenemur præstare ciuiibus; si est cognatus ea omnia quæ præstamus cognatis: nam inimicitia non est titulus ob quem priuari aliquis possit aliquo bono certum igitur est quod teneor amare aut benefacere inimico tunc cum teneret illum amare, aut illi benefacere si non esset inimicus.

An licet inimicum excludere à communib. officiis. Dubitatur tamen primò, vtrum teneamus exhibere inimicis illa etiam beneficia, quæ liberaliter & sine obligatione conferuntur aliis omnibus qui sunt eius conditionis in qua est inimicus v. g. præfugium aliquod impetrans toti communione, vel familiæ, pecuniae: quando excipis inimicum.

Respondeo cum S. Thoma art. 9. quem sequuntur alij communiter, semper peccare illum qui excipit eo modo inimicum à communib. officiis, & beneficis purè liberalibus quia tunc non excipit illum nisi quia inimicus est, hoc autem signum est evidens odij, alium excitat ad odium, parit scandalum pluribus qui hoc vident, & est vera vindicta & vera inimicitia, quæ omnia intrinsecè mala sunt. Vnde communiter dicitur quod si confanguienes aut gentiles inuites ad coniuicium, inimicum autem non inuites quia inimicus est, grauita peccas etiam secluso scando, quia hoc signum est odij & inimicitia, & ad illa excitat proximum, cuius etiam granis illa est iniuria, & occasio querelarum, nisi forte graue aliquod malum ex ea invitatione timeretur.

Dubitatur secundò, vtrum teneamus salutare inimicum.

Respondeo esse peccatum graue, primò quidem non resalutare inimicum à quo primù salutaris, nisi fortasse ille respectu cuius est vilissima persona, quia ex natura rei hoc est signum odij, parit scandalum in omnibus, & odium in eo qui salutans non resalutatur. Secundò autem licet neget Caietanus quod sit peccatum non salutare inimicum, longè tamen probabilius docent Lorca, Valentia, Filicius, Azor & Hurtadus, quod interdum est contra charitatem non salutare inimicum, nam v. g. duo religiosi eiusdem ordinis, duo Clerici eiusdem collegij, duo viri nobiles inuicem noti, & denique ij homines qui se solent salutare inuicem quando non sunt inimici,

procul dubio tenentur se salutare; valent enim hinc rationes quas attuli, hoc enim verum est signum odij, vera iniuria, & odij causa in eo qui non salutatur. Valerque hinc principium illud, quod attuli, quia scilicet peccatum est excludere inimicum à communib. officiis, salutatio autem illa, vt dixi, commune officium est, quod exhibetur illis qui noti, & honesti sunt homines.

Denique certum est, quod tenetur quilibet remittere in iuriam, non solum deponendo interius odium, vt dixi, sed exterius etiam nullum edere signum quo constet habere in nobis vestigia iniuria: imò tenetur etiam manifestare aliquando se deposuisse odium, iniuriam condonare, & recipere inimicum in amicitiam, quando v. g. is qui te offendit, veniam petis, tunc enim hoc negare, signum est odij. Hæc sunt ad quæ obligat præceptum dictionis inimicorum.

Tertiò, autem multa sunt ad quæ illud non obligat, primum est quod non tenemur elicere actum internum dictionis inimicorum, sufficit enim amor virtualis & in præparatione animi, quo quis paratus est benefacere inimico quoties Christi lex hoc Iubet v. g. in necessitate, vel cum exhibentur beneficia omnibus qui sunt partes communione. Deinde non teneor condonare satisfactionem, nec exhibere signa externæ amicitie, quamvis maximè perfectionis opus illud sit, & vt ait Glossa super illud *Matthæi*, benefacie iis qui oderunt vos: *benefacere inimicis est cumulus perfectionis.* Denique non tenemur exhibere inimico illa beneficia, quæ certis tantum personis conferuntur liberaliter, sed tantum secundum præparationem animi, ait S. Thomas, vt scilicet eis subueniatur in articulo necessitatis iuxta illud proverbiorum 25. *si esurierit inimicus tuus ciba illum, si satiuerit potum da illi.* Sed quod extra necessitatis articulum hæc beneficia aliquis inimico exhibeat pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solum cauet vinci à malo, sed etiam vincit in bono malum, quod est perfectionis cumulus. Dum scilicet non solum cauet propter illatam iniuriam pertrahi ad odium, sed propter sua etiam beneficia intendit inimicum pertrahere ad sui amorem. Ita S. Thomas art. 9. in corpore.

Ad primam, Respondeo quod Præceptum amandi proximos non obligat per se loquendo ad exercendum actum formalem internam dictionis Proximi, nisi quando post odium tenemur illi reconciliari, vel quando imminet periculum odij, sed obligat tantum ximi. ad benefaciendum Proximo, & ad eliciendos actus externos charitatis de quibus postea dicam. Imò etiam sufficit virtualis amor Proximi, sine quo nunquam esse potest amor Dei.

Ad secundam, Respondeo quod etiam in legi Moysi viguit præceptum dictionis inimicorum, tametsi magis limitatum; est enim, vt dixi præceptum naturale, lex autem permittere non potuit aliquid intrinsecè malum. Neque obstat dictum illud Christi *Matthæi* 5, de quo multa disputant interpres huius loci, existimant enim eorum aliqui, quod illud non fuit quidem antiquitus in lege scriptum, sed additum duntaxat à Pharizzis, quam explicationem reprobat Maldonatus & Salmeron, existimantes quod illud virtualiter scriptum fuit in lege, quatenus præcepit ut rationes quasdam hostiliter Hæbrei persequerentur ad internectionem, & priuata etiam auctoritate necarent quos possent, non ex odio inimicitia quod fertur in personam, sed ex odio abominationis, cuius obiectum est ipsum peccatum; nam inimicitia nunquam est licita.

SECTIO IV.

Quoniam sint cause physice concurrentes ad actum charitatis.

Causæ morales actus charitatis.

CAUSAS AMORIS TRES PONUNT PHILOSOPI MORALES, ut initio sèpè dixi, prima est bonitas & pulchritudo, secunda similitudo, tertia amor. ARISTOTELES autem in Ethicorum causas amicitia dicit esse præsentiam, benevolentiam, beneficentiam, sed illa omnes moraliter solum & motuè causant actum amoris, allicientes voluntatem, pertinente ad obiectum eius formale: Causæ vero quæ in hunc actum physice influunt controversiam maiorem habent propter Thomistas, qui plurima hic docent difficultia, & olim reiecta, cum dixi, de visione, nam eadem de utroque actu ratio est, nisi quod visio spectat ad intellectum, charitas vero ad voluntatem unde tres tantum causæ possunt ad actum illum concurrere, gratia, voluntas, & habitus Charitatis.

Gratiae influxus.

Influxus potentiarum.

CERTUM Igitur est primò, quod nullus unquam elici potest actus charitatis ad quem gratia non sit impliciter necessaria, & voluntatem præueniens, & confortans, & subsequens indit amorem (inquit S. Prosper, Carmine de ingratia) quo redamatur amans, & amor quem conferit ipsa est. Hoc autem totum ex toto tractatu de gratia latius liquet.

CERTUM EST SECUNDÒ, quod voluntas libera etiam physice, immediate, sed instrumentaliter tantum concurrit ad actum, & illum producit, non autem solum habitus ut volunt Thomista. Sic enim habetur ex Tridentino sess. 6. can. 4. si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo mórum, & excitatum merè passiuè se habere, &c. anathema sit, & sane quamvis non ita definiret concilium, persuaderet sane omnino efficaciter vitalitas, & libertas actus, quomodo ille vitalis erit si ad eum potentia vitalis non influat, & quomodo erit liber, si à voluntate nullo modo pendaat. Addebat voluntatem instrumentaliter solum concurrere ad actum charitatis supernaturalem ad quem eleuator obedientialiter, probatum manet ex dictis de influxu intellectus in visionem beatam, est enim par omnino ratio.

Influxus habitus charitatis.

CERTUM EST TERTIÒ, quod habitus etiam charitatis quoties est in voluntate priuquam elicatur actus charitatis effectuè physice, non principaliter, sed instrumentaliter producit actum charitatis, quia si non actiuè infligeret nullo modo posset eleuare potentiam, neque augere vires voluntatis, quod autem volunt nonnulli Theologi habitum hunc receptiuè tantum, & dispositiuè concurrere ad actum charitatis, alias reiectum est, cum agerem in simili casu de lumine gloriae. Denique constat ex ibi dictis, quod voluntas sine vlo habitu inharente, per solum auxilium extrinsecum, non solum per potentiam Dei absolutam, sed etiam iuxta potentiam valde ordinariam producere potest actum charitatis, sicut etiā ab illo lumine gloriae posset intellectus producere visionem beatam, vt probauit contra Thomistas, & quoad actum charitatis est magis perspicuum, nam quando per actum charitatis peccator primum iustificatur, & acquirit habitum charitatis, implicat ut ille idem actus charitatis qui producit habitum, producatur ab eodem illo habitu quem producit, quod tametsi non admittant Thomista, Valentia, Valquez, & Turrianus, demonstratum sane videtur in Tractatu de Pœnitentia præsertim ex impossibilitate mutuae causalitatis inter duas causas quæ se inuicem causent, in eodem, vel diuerso genere, causæ finali excepta.

SECTIO V.

Quinam sint proprii effectus actus Charitatis.

TRES EFFECTUS PROPRIOS AMORIS PONIT S. DIONYSIUS, ut ponebam initio disputationis unionem, Ecclasiū, & Zelum, S. Thomas tres alios constituit Vnionem, Ecclasiū, pacem, & misericordiam: de tribus primis, multa & mirabilia disputant mystici Theologi, quomodo amor efficiat primò, unione cum sit inclinatio in dilectum, occupat enim cogitationes effectus, & potentias omnes circa dilectum, deinde facit perfectam conformitatem voluntatis cum voluntate dilecti, denique maximè inclinat ad similitudinem. Secundò efficit Ecclasiū & Zelum sicut dixi. Unde de tribus aliis effectibus numeratis à S. Thoma videndum est, an illi sint effectus charitatis, quid, & quanti sint.

§. I.

De primo effectu charitatis qui est gaudium
S. Thom. quæst. 28.

DICO PRIMÒ, PROPRIUM EFFECTUM VIRTUTIS CHARITATIS ESSERE GAUDIUM DE BONIS DIUINIS, & DE BONIS PROXIMI AFFERENS ALIQUAM PROMPTITUDINEM FERUOREM & DILIGENTIAM CIRCA BONAS ACTIONES QUIBUS BONUM DIUINUM, VEL BONUM PROXIMI PROCURARI POTEST, QUOD LIET IN HAC VITA PLENUM ESSERE NEQUEAT, PERFECTISSIMUM Tamen aliquando est, & superat omne aliud gaudium, tametsi non omnino excludat omnem tristitiam, sed tantum illam valde diminuat.

PRIMAM PARTEM PROBAT S. THOMAS RATIONE QUAM GAUDIUM SUPER ATTULI, QUA EISDEM VIRTUTIS EST AMARE BONUM, ETUS EIS CHA-
& DE ILLO PRESENTE DELECTARI, SICUT EIUDEM VIRTUTIS MOTRICES EST IN LOCUM SUUM NATURALEM INCLINARI, & IN EO CORQUIESCERE: CHARITATIS AUTEM AMAT BONUM DIUINUM VLTIC, ERGO DELECTATUR ETIAM DE BONIS QUE DEUS HABET, & DE DEO IPSO PRESENTE AC POSSESSO PER GRATIAM & SPEM.

SECUNDA PARIS DEFINIT QUALE SIT HOC GAUDIUM, NON QUID SIT ILEMIN EST SOLAILLA COMPLACENTIA IN BONIS DIUINIS, QUA IUDICIA DIXI ACTUM ESSERE PROPRIUM & ELICITUM CHARITATIS, & QUÆ OPPONIT AC DILECTIONEM, SED ELS COMPLACENTIA PROVT FUNcta VEL POTIUS PROVT CAUSANS FERUOREM, PROMPTITUDINEM, & DILIGENTIAM QUANDAM PIETATIS EXERCENDA OPERA QUIBUS AUGETUR BONUM DILECTI: RATIO EST, QUA GAUDIO CHARITATIS OPPONIT ACEDIA, QUA TRISTITIA EST DE BONIS DIUINIS, PROVT CAUSANS TEPIDITATEM QUANDAM, TARIDATATEM & NEGLENTIAM AD EXERCENDA OPERA QUA PLACENT DEO, VEL PROXIMO: GAUDIUM ERGO ISTUD TRIA FERUOR QUID INUECHIT ACEDIA OPPONITA FERUOREM, IDEST AFFECTUM QUENDAM VEHEMENTEM AD OBEUNDA OPERA NON SOLUM PRÆCEPTA SED ETIAM SUPEREROGATIONIS, AQUA ENIM FERUERE DICITUR QUANDO PRÆ CALORE INFLATUR & EXTRA VAS HÆSIT; FERUOR ENIM EST AFFEKTUS INTENSISSIMUS AD OBEUNDA PIÀ OPERA, & HÆC SUMMA EST PERFECTIO CHARITATIS, AD QUAM INCITAT MAXIME SPIRITUS HABITANS IN ANIMA, SPIRITU FERUENTES, DOMINO SERUENTES. EX AFFEKTU AUTEM ILLÙ NASCUNTUR PROMPTITUDO, & DILIGENTIA QUA FUND ETIAM IPSE FERUOR AMORIS, ASSUMPT PENNAS VLAQUILAE, CURRENT & NON LABORABUNT, AMBULABUNT, & NON DEFICIENT VEL POTIUS MALLEM DICERE FERUOREM ILLUM ADEO LAUDATUM IN SCRIPTURIS NON ESSERE ALIUD, QUAM AFFEKTUM ILLUM INGENTEM & INTENSUM PLACENDI DEO, EX QUO STATIM ORIUNTUR GAUDIUM ILLUD, PROMPTITUDO & DILIGENTIA IN OBEUNDIS OPERIBUS PIETATIS. ETILLE FERUOR EFFICIENS GAUDIUM, PROMPTITUDINEM, & DILIGENTIAM, QUANDO VERGATUR CIRCA CULTUM DEI ORATIONEM

tionem præsentim, vocatur propriæ denotio: quam definiunt promptitudinem ad ea opera in quibus colitur Deus, nomine (promptitudinis) intelligentes affectum illum vehementem ex quo prodeunt gaudium, promptudo, & diligentia in sanctis huiusmodi operibus.

Magnitudo
huius gau-
dij.

Tertia pars explicat magnitudinem istius gaudij. Nam tametsi non potest illud in hac vita esse omnino plenum, vel ex parte diuini boni, quia illud sic esset infinitum, vel etiam ex parte gaudentis, ita scilicet ut quantum ipse cupuerit conquiescere in bono diuino, tantum in illo conquiescat, quia nullus potest esse in hac vita terminus desiderii, in patria vero erit plenissimum, quia videlicet delectabitur populus electus in pulchritudine pacis, & in tabernaculis fiduciae, & in reque opulenta, Nihilominus, inquam, illud in hac vita est perfectissimum & superat delectationes omnes quæ percipi possunt ex obiectis sensu, vel etiam ex operationibus scientiarum. Primo enim obiectum gaudij huius infinites superat bonitate, pulchritudine, suavitate, alia obiecta, quæ illi comparata, non sunt nisi stilla stilula, momentum statere, & verum nihil omnem gentes in conspectu tuo quasi non sint, & quasi nihil ante te. Secundo, applicatio etiæ & presentia huius boni perfectior est incomparabiliter, applicatione illa quæ fit per sensus, vel per habitus naturales, fit enim immediata per Spiritum Sanctum qui diffundit gaudium illud in corde, fit per habitum charitatis, cuius perfectio est maxima, unde non potest gaudium illud, non esse, suauissimum, & perfectissimum, cum sit etiam fructus Spiritus & una ex beatitudinibus quæ tametsi non omnem necessariò auferat tristitiam valde tamen illam diminuit.

§. II.

An & quomodo pax sit effectus proprius charitatis. S. Thomas quest. 29.

Conclusio
tripartita.

Dico secundò, Pacem propriè dictam esse proprium effectum imperatum à Charitate, neque consistit in sola consensione voluntatis. Cum voluntate aliorum, sed præter illam dicit consensionem & unionem appetituum illius in quo est pax, summum hominis in hac vita bonum, unus ex fructibus Spiritus, & una ex beatitudinibus.

Pax effectus est charitatis probatur ex Scripturis Psal. 118. *pax multa diligenter legem tuam*: Isaiae 32. *erit opus iustitia pax* vbi per (instiitum) intelligitur sine dubio virtutum perfectissima, tametsi etiam propriè dicta iustitia causat indirectè pacem remouens id quod pacem prohibet, sed est opus charitatis directe, quia secundum propriam rationem charitas pacem causat. Deinde probatur ex S. Dionysio c. 4. de diuin. nominib. vbi dicit, *charitatem esse vim unituam & c. 11.* dicit quod *pax est omnium unitua & operativa ergo unio quam efficit charitas, est vera pax, seu voluntatum consensione, id quod est etiam euidens ex Philosopho 9. Ethicorum c. 4. vbi dicit quod *inter amicabilia unum & maximum est identitas electionis* & Tullius l. de amicitia docet quod *amicorum idem est velle & idem nolle*. Deinde ratio à priori duplex potest afferri. Prima ex S. Thoma est, quia de ratione pacis est duplex unio & consensio, una unio appetitus proprii cum appetitu alterius, altera est unio propriorum appetituum in unum, utramque unionem efficit charitas, nam quatenus homo Deum amat ex toto corde, omnia refert & Deum, in illius voluntati suos omnes appetitus subiicit, & quatenus amat Proximum sicut*

Tom. I I.

se ipsum, voluntatem eius vult impleri sicut sui ipsius, quia, ut dixi, ex Tullio *amicorum est velle idem, & idem nolle*. Altera ratio petitur ex Augustino qui pacem definit l. 19. ciuitatis c. 13. *tranquillitatem ordinis*, qua videlicet res omnes inter se consentiunt quæ sunt inuicem ordinatae, per charitatem autem ordinatè operamur omnia, siveque appetitum subiiciamus rationi & voluntatem propriam diuinae subiiciamus voluntatis proprium igitur charitatis est conciliare illam pacem, & unire appetitus.

Secunda pars, explicat quiditatem illius pacis in Quid sit qua distingueduntur sunt necessariò quatuor, consensio, Pax. voluntatis nostra cum diuina. Deinde consensionem voluntatis nostræ cum voluntate Proximi, præterea consensem appetitus irrationalis cum voluntate rationali, ac demum consensionem voluntatis cum se ipsa, ita ut non habeat contraria & opposita desideria. *Pax ergo non est solum ordinata concordia* ut ait Augustinus l. 19. ciuitatis c. 3. sed est ut dicebam ex Augustino *tranquillitas ordinis*, quia præter concordiam, id est consensionem voluntatis nostræ, cum aliena voluntate, dicit etiam consensionem illam duplum appetitus proprii tum rationalis tum irrationalis, quia nimurum contingit superfluum, ut cor viuus hominis tendat in diversa, & hoc dupliciter inquit S. Thomas, uno quidem modo secundum diuersas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus superfluum tendit in contrarium rationalis appetitus, caro enim concupiscentia aduersus spiritum, alio modo in quantum vina & eadem vis appetitiva in diversa appetitibilia tendit, quæ simul aequali non potest, unde necessaria est esse repugnantiam motuum appetitus. Hæc autem duplex unio proflus ad pacem requiritur, cum sine illa, utraque cor pacatum esse non possit, est igitur pax *tranquillitas ordinis*, quia est quies ille quæ oritur ex unione illa ordinatissima voluntatis nostræ cum voluntate Proximi cum appetitu sensitivo & cum se ipsa. Hæc, inquam, pax est & verus effectus charitatis.

Tertia pars explicat statuatem pacis illius, seu tranquillitatem, quæ oritur ex consensione hac voluntatum, vbi est rectitudo tota ordinis. Colligitur autem primo, ex eo quod dicit Augustinus l. 19. ciuitatis c. 11. *nihil esse quod non appetat pacem*, probatque S. Thomas art. secundo, quia nihil est quod non appetat finem suum aequali, cum hæc aequalitudo sumnum sit eius bonum: non potest autem appetere sui finis aequalitatem, quin appetat amotionem eorum, quæ possunt illam aequalitatem impedire, atque aequalitudo boni non potest impediri nisi per contrarium appetitum sui ipsius, vel alterius, ergo nihil est quod non appetat unionem hanc appetitum quæ est vera pax; Appetunt igitur omnia pacem, etiam homines illi qui bella gerunt, cum non alio consilio illa suscipiant, nisi ut perueniant ad pacem id est efficiant ut nihil resistat eorum appetitui. Secundò colligitur ex eo quod ait idem Augustinus l. 19. ciuitatis c. 11. *quod pax est quodammodo ultimus finis & summum hominis bonum*, si enim sit perfecta, qualis est in altera vita de qua dicitur posuit fines tuos pacem, est perfecta beatitudo, in hac autem vita cum non sit omnino perfecta, est tamen imperfecta illa beatitudo quæ in hac vita obtineri potest. Imò est etiam fructus Spiritus, quasi merces quædam virtutis perfectæ, aut etiam est vina ex beatitudinibus, quia est virtus perfectissima pax amica, & ipso etiam nomine suauissima.

M M m m

§. III.

§. II I.

An & quomodo misericordia sit proprius effectus charitatis. S.Thom. quæst.30.

Dico tertio, misericordiam esse posse vel actum elicitum charitatis, vel actum specialis virtutis imperatum à Charitate, propriè autem illa est, quæ aliena indolens miseria inclinat ad eam subleuandā, estque virtus præstatiſſima, & vna ex beatitudinibus.

Misericordia duplex.

Prima pars non egit probatione, dupliceiter enim dolere de alieno malo possumus & illud leuare. Primo, quia hoc Deo placet, quia scilicet Proximus est aliquid Dei, capax gratia ac hæreditatis diuinae, hunc actum elicit vera charitas Theologica vt patet, eadē enim virtus quæ bonum amat Proximi, auersatur illius malum. Secundò tristitia possum de alterius miseria, & velle illam leuare, quia hoc est valde honestum & conforme rationi, vt quos miseros vides, illis condoleas & auxilieris, & sic ille actus est elicitus à misericordia virtute morali, sed imperatus à Charitate, cuius propria inclinatio alienum malum proppellit in quantum potest, & si non potest saltem de illo doler.

Quidditas propria misericordiae.

Secunda pars explicat propriam quidditatem misericordiae, sive illa virtus sit moralis cuius motiuum sit honestas, sive sit Charitas Theologica, vniuersim enim misericordiam hic considero, illa enim ex communī vnu Philosophorum, & Theologorum significat tristitia in alienis malis vt eam ex p̄p̄se definit Damascenus l.2.c.14. notatque Augustinus l.9. ciuitatis c.5. ex eo vocatā esse misericordiā quod miserum efficiat cor dolentis alienā miseriā, aliquando autem dicuntur esse tristitia de malo quod indignè aliquis patitur vt habetur ex Philosopho l.2. Rhetoric.c.8. quæ acceptio videtur esse nimis stricta: immo ille dolor ad misericordiā eodē modo pertinet quo spes pertinet ad amorē concupiscentiæ, quo dolor de peccatis pertinet ad virtutem p̄c̄nitentiæ. Nam misericordia, virtus est illa quæ leuare intendit miseriam Proximi ex motu aliquo laudabili, ynde illa eadem virtus amat, desiderat, sperat leuare alterius miseriam, deinde illa eandē miseriam odit, fugit, timeret, & de illa doler. Secundū hunc autē postremum actum vulgo denominatur misericordia, & definitur tristitia in alienis malis, qui, vt dixi, unus est actus misericordiae, sed non est tota misericordia, cuius propriissimum & perfectissimum munus est subleuare alienā miseriā, & ideo perfectissima est in Deo misericordia, in quo locū nō potest habere dolor.

Itaq; definitio misericordiae, quam attuli non describit adæquatam illius naturam, sed illum duntaxat actum à quo defūptū est nomen misericordie, sicut à dolore defūptū est nōmē p̄c̄nitentiæ. Nam ille actus primò dolor quidam est, sive vt loquitur Augustinus l.9. de ciuit. c.5. aliena miseria in nostro corde compassio, quā utique si possimus subuenire compellimur. Deinde dicitur dolor quidam de aliena miseria vbi nomine (miseria) significatur id omne quod repugnat appetitu hominis, nā sicut ille beatus est, qui habet omnia quæ vult, & nihil mali vult vt ait Augustinus l.13. de Trinitate c.5. sic ille miser est, qui patitur ea que non vult, & hoc proprium est motiuum misericordiae sive sint contraria appetitui naturali, sive appetitui electionis, qualia sunt mala, quorum fortuna est causa, vel etiā si sunt contra totam voluntatem v.g. cum aliquis semper se & status est bona & eueniunt ei mala, dicit enim optimè Philosopher secundo Rhetor c.8. quod misericordia maximè sunt illa, quæ aliquis patitur indignus, deinde illa bona quæ sunt involuntaria, vix enim mouemur ad misericordiā ob ea mala quæ omnino volū-

taria sunt, hoc autem non impedit quin misereamur eorū qui peccant, sunt enim maximè miserables, quia in omni peccato aliquod est malum / involuntarium: vnde recte dicit Gregor. Homil. 34. in Euangelia, quæ vera iustitia non habet indignationem sed compassionem. Denique misericordia ita est dolor de aliena miseria, vt possit etiam esse secundū quandam similitudinem, dolor de propria miseria iuxta illud Ecclesiast. 30. misere anima tua placens Deo, verū recte notat S.Thomas art. 1. ad secundum quod in malis propriis vel eorum qui nobis sunt coniunctissimi, non est propriè misericordia, sed dolor.

Tertia pars explicat excellentiā misericordiae, quæ Excellentia primò colligitur ex eo quod simillimos homines Deo huic actus facit, estote misericordes sicuti pater uester celestis misericors est. Et miserationes eius super omnia opera eius nihil videlicet maius est in Deo quam misericordia ait S. Thom. art. 4. quin maximè proprium superioris est defectus aliorū subleuare, & in hoc etiā Dei omnipotētia maximè manifestatur. Deinde colligitur ex eo quod misericordia prefertur aliis Sacrificiis quibus maximè colitur Deus, misericordiam volo & non Sacrificium, hic enim primarius est Dei cultus subleuare miseros, iuxta illud, Hebr. vltimo, communione & beneficentie nolite oblinisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Præterea colligitur ex eo quod dicit Ambrosius super illud Apostoli pietas ad omnia utilis est, quod omnis summa Christiana discipline in misericordia & pietate est. propterea cum dixisset Apostolus colloq. 3. induite vos sicut dilecti Dei, Statim addit viscera misericordiae, quod illud primarium sit ornamentum filiorum Dei & amicorum.

Q VÆSTIO IV.

De actu externo Charitatis.

Dixi hactenus actus omnes internos quos elicuntur, vel quos imperat charitas tūm Dei, tūm Proximi, nunc de actibus illis externis agitur quibus exequimur exterius actus illos internos charitatis erga proximū cui per charitatē efficaciter benevoluimus. Numerantur autem tres à S. Thoma, beneficentia, Eleemosyna, correclio fraterna. De Beneficentia leuis Beneficentia. difficultas est, constat enim illam recte definiri actum, quo alteri præstamus beneficium, seu quo impendimus illi bonū, hoc autē vt patet est maximè proprium charitati, quæ si vult efficaciter amici bonum, erogat etiā illud si potest: erit tamen actus misericordiae si beneficias ex voluntate subleuandi miseriā: erit liberalitas si mouearis ex honestate largitionis, erit autem specialis virtus, si mouearis ad facienda bona ex honestate beneficiendi, sicut erit etiam charitas si mouearis ex amore benevolentiae in Deum. Docet deinde S. Thomas q.31. quod omnibus beneficiendū est, quod iis potissimum est beneficiendum, qui nobis sunt maximè Coniuncti, de quo dixi agens de ordine charitatis. Superfunt igitur nunc tantum Eleemosyna, & correclio fraterna, de quibus utilis & necessaria est consideratio, & maximè huius

SECTIO I.

De Eleemosyna prout est actus externus Charitatis S. Thom. quæst.32.

Ad capita quatuor video reuocari quæcunque à Theologis disputari solent de Eleemosyna, quidditatem videlicet eius, divisionem, efficaciam & obligationem de quibus breuiter dici potest.

§. I.

§. I.

Quid sit, quotuplex sit, & quales habeat effectus Eleemosina.

Eleemosinæ definitio. **D**ico primò, rectè definiri Eleemosinam, actum misericordiæ quo subuenitur necessitatì Proxi- mi, altera corporeæ est, altera spiritualis, vtraque actus est honestissimus & maximè meritorius, sed non est de se sufficiens ad iustificandum immediate à peccatis hominem, nisi sit ex motu charitatis.

Prima pars definitio est Eleemosina, in qua nihil est difficile, quia nomen ipsum (Eleemosinæ) sonat misericordiam, quod enim interius in animo concipit virtus quæ subleuare intendit miseriam alienam, hoc exterius exequitur Eleemosina, conferendo quæ miseriā possunt expellere: quamuis autem in usu Scripturarū Eleemosina sàpè significet id quod erogatur Proximo ad subleuandam eius necessitatē, aliquando actionē ipsā quā erogatur significat postrema hæc acceptio maximè propria est, & Eleemosinā formalem significat, quā nimur erogatur aliquid Proximo ad subleuandam eius necessitatē. Hoc autem fieri potest vel ex motu charitatis cui hoc est maxime proprium, vnde in ordine ad charitatem Eleemosina definitur à S. Thoma, opus quo indigeni datur aliquid propter Deum, vel etiam fieri potest ex motu speciali misericordiæ, vel etiam ex charitate simul, & misericordia quatenus scilicet charitas imperare potest misericordiam; quæ ab etiam qualibet virtute imperari potest.

Secunda pars est diuīsio Eleemosinæ in corporalem quæ subuenit necessitatibus corporum tūm in uitā tūm post vitam, & in spiritualē quæ subuenit necessitatibus animæ præfertim in ordine ad alterā vitam: habet illam & latius explicat S. Thomas, estque inter scholasticos communis, quā ex variis scripturis colligunt. Distinguunt autem Eleemosinæ Spiritualis septem opera, dare consilium eugentibus, ignaros docere, castigare delinquentes, solari moestos, tolerare iniurias, illas remittere, pro aliis orare. Corporalis Eleemosinæ septē etiam sunt opera: visitare detentos in carcere, sitientes potare, esuriētes cibare, redimere captiuos, nudos vestire, peregrinos domo excipere, mortuos sepelire qui autem dat pecuniam omnia illa facit, quia pecuniaras est pra indigentia (inquit Philosophus 5. Ethicorum.) Si ergo Proximi necessitas est duplex, non potest fieri vt duplex etiam non sit Eleemosina, neque dubium est quin spiritualis præstantior sit quam corporeæ vt probat S. Thomas art. 3. quia id quod exhibetur est melius donum scilicet Spirituale, id cui subuenitur est præstantius, anima enim præstantior est corpore: actus quibus subuenitur sunt præstantiores. Sed nihilominus tamen aliquando præfenda est Eleemosina corporeæ spirituali, nam si quis fame pereat, prius cibandus est quam docendus.

Tertia pars, est honesta & perfectio Eleemosinæ de cuius laudibus mirabilia memorant S. Patres. S. Gaudentius seru 13. qui miseretur pauperi, Deo feneratur, recipiet magna pro modicis, aeterna pro terrenis. Laurentius Nouariensis Homil. 1. Eleemosina fons lauans peccata, porrigere modicum, & promere multum, eroga terrena, & exige sempiterna, o quā singulare salutis compendium est, erogare pauperibus, & ablui à peccatis & Homil. 2. si in istu inuenit Eleemosina, cumular eum meritos, si peccatorem iustificat à peccatis, si agrotū &c. o commutatio, pro pane modico quem dedisti, accipiisti manna absconditum, potum porrexisti, & paradisū receperisti; Cæsarius Homil. 2. manus pauperum gaæphylacium Christi quidquid accipit ne in terra pereat, in Tom. I.

cælo reponit. Zeno veronensis serm. de duplice tentatione quid potest esse ditius homine cuius se proficitur Deus esse debitorem: Hildebertus epist. 70. pro quo pauperum voces cornualem scunt sententiam non timet capitalem. Cyprianus serm. de Eleemosina: tu putas qui Christus pascit quod à Deo ipse non pascitur: quid facit in Ecclesia per fidum peccatum & quid diuinitas tuis solus incubas, quid in penam tuam patrimonij pondus exaggeras, redditus tuos diuide cum domino Deo tuo, pecunia tua parire cum Christo: infinitus ero si perficerem plura.

Eleemosina itaque non solum sicut alia quilibet bona opera meritoria est & lausfactoria, sed effectus non delet etiam plures habet mirabiles & sibi proprios. In iis peccata im- autem declarandis excedunt ij omnes, qui dicunt hominem iustificari omnino immediate per Eleemosinam, vel ex opere operato, sicut iustificatio fit per Baptismum, cui etiam Patres illam aliquando comparant, vel ex opere operantis, ut per Charitatem, quod vtrunque contrarium est Fidei.

Constat autē ex eadem Fide, quod triplex effectus est Eleemosina. Primus iustificare hominem à peccatis, vel immediatè si per charitatem imperetur, vel mediataè si sit ex motu solius misericordiæ, impetrando nimirū infallibiliter auxilia, quibus homo à peccatis resurgat, quod constat ex variis Scripturis, sicut aqua extinguit ignem ita Eleemosina extinguit peccatum. Constat ex variis Patribus quorum aliquos aducebam nuper. Secundus effectus est satisfacere pro peccatis, quod probatum est in tract. de penit. Tertius effectus est præteruare à morte tūm spirituali per peccatum, tūm aeterna adeo ut vix contingat damnari, quilibetler erogat Eleemosinas vt exprelse dicitur c. 4. Tobia quoniam Eleemosina ab omni peccato, & à morte liberat, & non patietur anima ire in tenebras & c. 12. quoniam Eleemosina à morte liberat, & ipsa est que purgat peccata, & facit inuenire misericordiam, & vitam aeternam, de quo argumento disserunt accuratissime inter Patres, Nazianzenus orat. de amore pauperum Nyssenus oratione in illud defruam horrea mea; Chrysostomus l. de Eleemosina tom. 5. Augustinus in Enchiridio à c. 69. inter Scholasticos. Valentia eximiè quas. 9. Bellarm. l. 3. de bonis operibus, Theodorus Pelitanus libro de satisfactione.

§. II.

Obligatio dādi Eleemosinā, qualis, & quantas sit.

His præmissis difficultius est præceptum faciendi Eleemosinam, an sit, ad quid obliget, quas personas obliget, quibus personis obliget illam fieri, & ex quibus bonis illam fieri obliget, quæ omnia paucis exequor.

Dico secundò, tenemur omnes ex Præcepto tūm naturali, tūm Diuino positivo, dare indigentibus Eleemosinam, & non tantū illis mutuare: illo autē Præcepto tenentur quique sciunt alterius necessitatē notabilem, si possint illi subuenire potissimum clericis: neque solum obligantur in extrema, vel graui necessitate, sed etiam in communi dare tūm de superfluis, tūm aliquando de necessariis, quæ sint ipsius largientis propria, nam de alienis extra summam necessitatē, ne mo largiri licet potest.

Prima pars afflert veram & propriam necessitatē primapars dandi Eleemosinam ex Præcepto grauerit obligante, probatur quod Doctores omnes supponunt tanquam certum ex Fide, cum ita disertissime assentit Christus ite in ignem aeternum, esuriri enim & non dedisti mihi manducare, sitiū & non dedisti mihi potum si enim propter omillam Eleemosinam homines damnatur, nō est dubium

dubium, quin illa præcepta sit sub peccato graui: Ecclesiast. 4. Eleemosinam pauperis ne defraudes & oculos tuos ne transuersias à paupere, & post pauca, maledicentis enim tibi in amaritudine animæ exaudietur deprecatio, exaudiens autem eum qui fecit illum. Ita etiam pronunciant citati Patres, & probatur, quia actus Charitatis Proximi non potest esse necessarius, quin necessaria sit largitio Eleemosinae, nam charitatis est, non solum velle bonum, sed etiam facere: Imò sèpè dictum est quod internus actus charitatis Proximi nullo imperatur Præcepto, sed externus tantum id est largitio eorum quæ sunt Proximo necessaria. Cum autem Præceptum illud sit de re graui, non est dubium, quin illud obliget sub grauissimo peccato.

Vtrum sit
obligatio ex
iustitia.

Controuersum autem est inter Theologos, vtrum Præceptum illud dandi Eleemosinam egenitibus, obliget solum ex Charitate, an verò etiam ex iustitia, ita ut teneantur ad restitutionem ij qui non dant Eleemosinam: & ratio dubitandi est, quia indigens saltem in extrema necessitate ius habet iustitiae, ergo dominus peccat contra iustitiam si accipientem impedit; qui enim prohibet alterum ne faciat id ad quod haber ius peccat contra iustitiam: ergo dominus tenetur ex iustitia dare illam Eleemosinam, quam accipere pauper ex iustitia potest. Ita censem Theologi plures cum Caietano.

Ex sola cha-
ritate tene-
mur dare.
Eleemosinā.

Sed probabilius tamen videntur sentire Valsques, Sanchez, Lessius & Conink, aliquid passim in Tractatu de charitate, quod nemo ex iustitia tenetur, sed solum ex charitate dare pauperi Eleemosinam, alioqui nulla yngquam esset obligatio virtutis misericordiae quæ sic confunderetur cum virtute iustitiae; imò eo ipso quod aliquis est indigens pauperes spoliarentur rerum suarum dominio, & peccarent confessarij, qui pœnitentes non obligarent ad restitutionem quoties omiserunt Eleemosinam. Sed fateor nihilominus quod indigens habet ius iustitiae ad accipendum, & dominus tenetur ex iustitia non impediare accipientem, quamvis ex sola misericordia teneatur dare illam Eleemosinam, indigens habet ius iustitiae ad accipendum quando in tali necessitate constitutus est, quia omnibus natura ius dedit ut ex his rebus inferioribus vitam suam sustentare possint: neque diuisio rerum per ius gentium introducta, naturale hoc ius potuit adimere, se potius ita videtur esse facta, ut referuatum ius naturale cuique fuerit subueniendi sibi ad tuendam vitam, tibi ergo in tali necessitate tenetur dominus dare ex misericordia, & si tibi petenti resistat tu potes iusta defensione vti, ius enim iustitiae habes ad accipendum, & ille tenetur ex iustitia non impediare: tunc videlicet idem ius habes ad ea bona, quod haberes si bona illius, nullius essent, sicut ergo vñusquisque habet ius ad prius occupanda bona, quæ nullius sunt, quamvis ante occupationem non habeat illorum dominum, & qui impedire illum occupare, faceret illi iniuriam. Similiter indigens non est dominus bonorum diuitis, antequam illa occupet, sed ius tamen habet illa occupandi, & qui eum impedit, peccat contra iustitiam.

Non est fa-
tis mutuare
dandi Eleemosinam, nam illi non satisfacit v.g. qui extremè indigenti mutuare volet cum onere restituendi, obligat enim hoc Præceptum ad dandam competentem Eleemosinam gratuitam: probaturque communiter, quia si sufficeret dare mutuum, Eleemosinæ loco, Præceptum Eleemosinae in nullo casu obligare vñquā posset, quod esset destruere Præceptum, non enim illud obligat ad finem Eleemosinæ, sed ad Eleemosinam, sicut cum imperatur

ieinium ad macerandam carnem, non satisfacit Præcepto qui afflictiones alias corporis adhibet.

Sed hoc aliquas tamen haber limitationes vt re. & è ostendunt Valentia, Suarez, Valsques, Bonacina. Nam primò si Proximus non indigeat nisi vñlo rei, atque ita non sit simpliciter pauper tunc subuenit sufficienter ille qui rem mutuat vñlo ipso consumptibilem v.g. caret hic aliquis suā ueste, quam secum non derulit, ego illi ne frigore moriatur mean uestem dabo mutuam, neque tenebor illam dare. Ille qui pauper & est in vno loco, & est in alio diues, satisfaciens Præcepto, si mutuem illi pecunias quas posse restituat, quia ille non est pauper verè ac simpliciter. Secundò tamen in extrema vel graui necessitate, si homini reuerè agenti subueniam per aliquid vñlo ipso consumptibile, certum est quod per solum mutuum non satisfacio Præcepto, alioqui Præceptum Eleemosinæ nunquam obligaret: Imò id extenditur etiam probabiliter ad casum necessitatis non extremae, si Eleemosina Fiat ex superfluis, quod tamen negant esse omnino certum Suarez *sect. 5. §. 36.*

Tertia pars explicat personas quæ tenetur ad Personæ que dandam Eleemosinam primò enim evidens est, quod nemo tenetur illam dare, si vel ignorat necessitatem Proximi, vel non possit illi subuenire, vel probabiliter iudicet, quod ei aliunde subuenitur, vel si etiam ipse in eadem necessitate sit constitutus, in qua est Proximus, ita ut vel maius vel æquale incommodum subueniendo incursum sit. Secundò, certum est eum qui potest subuenire pauperi; cuius certò cognoscit necessitatem, neque certò scit ei aliunde sufficienter subueniri, modo possit sine incommodo æquali subuenire, obligari omnino ad largiendam Eleemosinam, & eam obligationem maxime spectare ad eas personas à quibus percipiuntur reditus Ecclesiæ fūsè probant Suarez, Valentia, Hurradus, sed ita tamen, ut neque illi teneantur ad restitutionem, si præcepto illi non obedierint, quod tamen negant non patui.

Quarta pars explicat personas quibus largiti te- Triplex
nemur Eleemosinam, quod priusquam declarem, proximæ obseruo triplicem à Theologis distinguì solere Proxi- memur.
morum necessitatem, altera est extrema, quando adeat evidens periculum mortis, vel mutilationis membrorum, vel aternæ damnationis: alia est ne- cessitas graui, quando est periculum graui detri- menti, sanitaris, bonorum, honoris, & famæ: tertia dicitur communis, qualis vulgo est in pauperibus. His positis.

Statuendum est primò, quod cuilibet Proximo in In vera ne-
vera necessitate constituto, dare quilibet tenetur certificato ad Eleemosinam, quia sic expressè pronunciatur Tobie quid obli- 4. ex substantiata fac Eleemosinam, & nolauerit eum faciem tuam ab ullo paupere: de ordine autem quo il- la facienda est, nihil est necesse aliquid addere iis quæ dixi *quest. 2. de ordine charitatis.*

Statuendum est secundò, quod Proximo consti- In extrema
tuto in extrema necessitate facere teneris Eleemo- necessitate.
zinam ex bonis quæ non sunt necessaria tibi ad vi- tam tuendam, hoc enim omnes nemine refragante admittunt, atque ita teneri quenlibet in tali casu largiri ea quæ necessaria sunt ad statum tuendum, quia iuxta ordinem charitatis, teneor magis amare Proximi vitam quam statum meum, vt rectè probant Suarez *sect. 4. valentiapuncto 4.* Sed video ta- men placere nonnullis non omnino improbabiliter, quod nemo tenetur absolútè mutare statum suum, aut etiam illum notabiliter deicere propter extre- mā necessitatem Proximi vt probat Hurtadus *§. 56.* sed quod afferui est probabilius propter rationem quam attuli.

attuli. Imò si is qui est in extrema necessitate valde vtilis sit reipublicæ, tenetur quilibet erogare etiam ea quæ necessaria sunt ad vitam, quod est multo certius si reipublicæ necessitas sic exigat.

Statuendum est tertio, quod Proximis in graui necessitate constitutis tenemur subvenire etiam de iis que ad statum aliquo modo pertinent, si necessitas illa pertineat ad vitam: si autem pertineat ad famam aut dignitatem non tenemur opitulari nisi de superfluis ut tradunt omnes communiter Theologi.

Statuendum est quartò, quod pauperibus confitutis in communi necessitate, idest communibus egenis, tenetur quilibet alias largiri Eleemozinæ ex iis quæ non sunt absolute necessaria ad tuendam vitam, vel statum, idest ex superfluis, ita docent cum S. Thoma art. 3. Suarez, Becanus, Azor, Valentia qui ex variis Scripturis hoc probant eruditissime, mihi satis est ratio evidens, quia diuiso bonorum quæ facta est communi hominum consensu, effet iniusta si nemo largiri teneretur aliqua ex iis quæ necessaria non sunt ad vitam, vel statum tuendum. Deinde obligatio illa cuius adèd frequenter meminit Scriptura, est obligatio frequenter occurrentis, si enim non effet illa extra graues illas & extraordinarias necessitates, Præceptum illud effet ferè inutile. Video tamen aliquos esse Doctores qui hoc negent cum Durando, Antonino, & Hurtado, vide Valentiam §. 2. dixi verò aliquas Eleemozinæ ex superfluis esse facientes ex præcepto, quia durior videtur sententia, quam tamén video à nullis teneri, quod quilibet tenetur tradere pauperibus omnia superflua: hoc, inquam, durius videtur, & vix ullum corum inuenias, qui tantam docendo sequatur severitatem illam in praxi pro se vel amicis, quæ sine dubio pataret innumeros scrupulos, & laqueos incredibiles conscientiis iniiceret.

Dare tene-
natur ex su-
perfluis.

Ex quibus
bonis dare
teneantur.

Quinta & ultima pars de quibus bonis possimus & teneamus elemozinam largiri videtur facilior. Primo enim certum est, quod extra necessitatem extream, nemo potest elemozinam largiri ex bonis alienis, quorum videlicet ipse non sit dominus, nisi fortasse consentire presumatur Dominus, quod faciunt sapè serui, filij familias insciis, sed non in uitiationabiliter Dominis aut maritis. Deinde certum est, quod quamvis sis Dominus aliorum bonorum, quorum tamen liberam administrationem non habeas, cuiusmodi est pupillus, facere non potes ex bonis illis tuis Elemozinam. Denique non est dubium, quin ex bonis turpiter acquisitionis facere tibi non licet Elemozinam, si turpiter acquisitionis non impedierit Dominum; sic enim meretrices licet dant Elemozinam ex turpissimis illis. Si verò impeditur Dominum, ut contingit in usurariis, certè facere non potes ex iis Elemozinam quia non sunt tua.

SECTIO II.

*De Correctione fraternali quatenus est actus exter-
nus Charitatis. S. Thomas q. 33.*

Duo sunt de hoc actu charitatis præsertim scientia, eius natura, & eius necessitas seu obligatio in qua multa scitu dignissima tradi solent.

§. I.

Quid sit propriæ correctione fraternali.

Definitio
illius.

Dico primo, correctionem fraternalm rectè definiti actum externum, laudabilem, & hone-

stum, quo vel ex charitate, vel misericordia conatur aliquis per idoneum sermonem reuocare Proximum a peccato ad meliorem vitam. Ita docet S. Thomas art. 1. & cum eo Theologi communiter.

Primo enim dicitur esse actus laudabilis & verè honestus. Contra pelagiānos qui negabant vtilem esse posse correctionem, si gratia necessaria est, contra quem errorem librum scriptit Augustinus de correctione & gratia & probatur, quia laudatur sapè in Scripturis eorum Zelus qui delinquentes corrigunt, *melior est manifesta correctio quam amor absconditus: corrigit me insitus in misericordia.* Idem sapientissime patres commendant Ambrosius 3. libro de officiis c. 16. Nyssenus orat. in eos qui agrè ferunt reprehensiones Augustinus citato libro & aperta ratio est, quia hoc opus est medium per se ordinatum ad optimos fines, primus est ut tollatur offensa Dei qui est Zelus charitatis in Deum, secundus est subleuare spirituale, idest maximam Proximi miseriam, quod est exiūnum opus Eleemozinæ longè præstantioris quam sit corporea misericordia: tertius est tollere scandalum Proximorum, quod est sine dubio charitatis insigne munus. Igitur correctio est actus sine dubio laudabilis & meritorius, modò tamen in eo concurrant duo, sine quibus degenerat in vitium, prudentia nimirū & lenitas ut rectè monent Basilius in psalmum 14. S. Leo epift. 84. Nazianzenus art. de adhibenda moderatione in disputationibus.

Secundo dicitur ille actus spectare ad charitatem, spectat ad vel misericordiam, potest enim sine dubio esse actus elicitus charitatis, si Proximum corrigas, quia peccatum ob eo commissum, est offensa Dei, vel malum Proximi quem diligis propter Deum. Spectat quoque ad misericordiam si Proximum corrigas, quia honestum est subuenire misericordie illius spirituali, valent enim hinc eadem omnia quæ dicta sunt de Eleemozina, nam correctio, est sine dubio Elemozina spiritualis ad quam concurrunt docere, dare consilium, & alia quæm plura.

Tertio, dicitur correctio fieri ad emendationem Proximi, quia nimur fraterna ista correctio multum à iuridica differt, istius enim finis non est bonum illius qui corrigitur, sed illius castigatio propter commune bonum, fraternali verò finis est peccatis bonum spirituale, quod procuratur arguendo, increpando, obsecrando.

§. II.

*An sit aliquod preceptum corrigendi proximum &
quale illud sit.*

Quæcumque haec tenus dixi certa & comperta sunt, præcipua verò difficultas est de Præcepto corrigendialios, utrum verè aliquod sit huiusmodi Præceptum, quænam personæ teneantur corrigere, quænam personæ debeant corrigi & in quibus circumstantiis, denique ad quid obliget hoc Præceptum, & quonam ordine fieri debeat correctio, quæ omnia fusc tractata intuentes à Theologis in 4. dist. 19. & in hanc questionem S. Thomæ,

Dico secundò, datur verum Præceptum tum naturale, tum diuinum, corrigendi Proximos delinquentes, sub mortali peccato sapientissime obligans tum superioris tum alios etiam omnes, in certis quibusdam circumstantiis, seruato debito ordine.

Prima pars afferens Præcepti huius existentiam non potest esse controversa, cum expressum sapientissimum in Scripturis sit istud præceptum. Levitici 19. non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue cum, quod

MM m m 3 in

Existentia
huius præ-
cepti.

in hebreo sic habetur, corripiendo corripies fratrem tuum, & ne feras super illo peccatum. Ecclesiast. 19. corripe Proximum ne forte non dixerit, & si dixerit ne forte iteret. & aperta sunt Christi voces Matthæi 18. si peccauerit in te, id est contra te vel coram te, frater tuus vade, corripe eum. Deinde idem traditur ab Innocentio 111. in cap. cum ex iniunctio: ab Anacleto Papa 24. q. 3. c. tam sacerdotes: Patres dabunt plurimos Valentia q. 10. Suares disput. 8. ratio aperta est, quam attuli nuper pro Elemozina, si enim charitas Proximi obligat ad subleuandam corporalem eius miseriam impensâ largiter Elemozinâ, quanto magis obligabit ad spiritualem eius miseriam propellendam, correptione miti & seriâ exhibitâ, quæ Sanè obligatio maior sine dubio est, quam altera, unde nec est dubium, quin omissio fraternæ correctionis sapè sit peccatum graue, si ex mundano timore prædominate charitati, non corrigitur ille qui potest & debet corrigi.

Personæ
quæ obli-
gantur
corripere.

Secunda pars, explicat personas, quæ tenentur alios corriger, certum enim est primò quod hoc præceptum obligat quemlibet hominem ad corrigitum Proximum in debitis circumstantiis, Præceptum enim est vniuersale omnes adstringens, & obligatio charitatis & misericordia ad omnes pertinet. Deinde certum est, quod per hoc Præceptum magis obligant superiori corripere suos subditos, patres suos filios, Domini seruos, quia illi sunt magis idonei ad corripiendum, & ad id tenentur non ex charitate solum, & misericordia, sed ex iustitia etiam & ratione officij. Vnde si hoc facere omiserint contra plures peccant virtutes, sicut qui homini constituto in extrema necessitate, recusaret restituere pecuniam, quam ei debet. Vnde multò maior est & latius patet eorum obligatio, quam aliorum, tenentur videlicet inquirere de peccatis subditorum, illa præcauere, præuenire, impedit: ad quæ omnia non tenentur alii qui superiori non sunt, tertio certum est, quod ab eo Præcepto non eximuntur etiam peccatores, cum vniuersale illud sit à quo nullus eximitur.

Dubium in-
cidens.

Dices non solere Confessarios interrogare suos penitentes, neque illos se accusare de omissione fraternæ Correctionis. Respondeo id non debere à Confessarii omitti quando probabiliter existimant penitentes esse reos huius peccati, ex eo quod præsentis alii, aut habeant filios aut seruos, si enim non præsentis, vix contingit ut grauitate peccent omittentes Correctionem.

Personæ
quæ debent
coripi.

Tertia pars, explicat personas quæ coripi debent ex hoc Præcepto: constans autem omnium sententia est, quod coripi debent tūm subditæ superioribus, tūm æquales ab æquilibus imo etiam non raro superioris à suis subditis, quia scilicet ad hunc actum non est requisita iurisdictio, cum ille fundetur solum in coniunctione charitatis ac misericordia, sed hac debet esse tam modesta monitio vel deprecatione, quam Correctio, in quo per imprudentiam multi peccant non raro.

Ad quid
præceptum.

Quarta pars, explicat ad quid & in quibus circunstantiis, hoc præceptum obliget. Primò enim obligat ut eum cuius peccatum certò noueris sermone corrigas, id est moneas, horteris, arguas, deprecabis ut ab eo peccato resipiscat, non enim in hoc actu intenditur punitio peccantis, sed resipiscientia: vnde in ea maximè caudendum est ut fiat sine odio & iracundia & acerbitate, sed ex benevolentia interna cum mansuetudine ac humilitate, sine conuiciis & probris, sed ea potius adhibeat moderatio & prudentia ut non irritetur Proximus, ut eius non

ledatur fama, & demùm sic fiat ut ægrotus sanetur, non autem confundatur de sua ægritudine, & determinatæ ægrotet, quæ omnia serio monent Patres nuper citati. Deinde certum est esse certas quasdam circumstantias, in quibus hoc præceptum non obligat, v.g. si neque certò, neque valde probabiliter noueris proximi peccatum: si constet illum iam resipisse, si iudicabis probabiliter te nihil profuturum corripiendo, sed potius nocitum, si scias eum ab alio efficacius esse corrigitum, quām à te, vel certe quod ille sine monitore sponte se ipsum emendabit: si non sit periculum ut iterum labatur in idem peccatum, vel quod scandalum non sit aliis creaturus. In his circumstantiis nemo tenetur alium corriger, illis sublati quilibet tenetur etiam aliquando cum periculo vita.

Ordo secundus in
vandus in
fratema
circumstan-
tia in qui-
bus non
obligat.
Tertia & ultima pars prescribit seruandum esse ordinem aliquem in hac Correctione quæ potissimum huius loci cōtrouersia est propter apertum præceptum Christi Matthæi 18. si peccauerit in te frater tuus vade & corripe eum inter te & ipsum salum, si te audierit, lucratus eris fratrem tuum, si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum aut trium testium sit omne verbum, quod si non audierit eos dic Ecclæ. In quibus verbis manifeste præcipit Christus ut Proximi delictum ipsi delinquenti prius amicè significetur, quam ad alium aliquem deferatur qui corrigit. Ex quo nonnullis Doctribus occasio data est improbandi vehementius regulam quandam constitutionum Societatis Iesu, de secretis aliorum delictis immediatè deferendas ad superiorē, neglecta illa Christi ordinatione saluberrima, quæ iubet primò secretam monitionem nemine concilio præter reum delicti.

Verum ad obstruendum os obtrectantium, & defendendam constitutionis huius rectitudinem satis esset dicere illam à sancta Sede approbatam esse, ac confirmatam Bullis pluribus, in quibus totum eius institutum probatur, imo & à concilio Tridentino appellatur *landabile*, quæ vna Spiritus sancti vox implet & superat omnem laudem, sed iis omissis de quibus videri possunt Suares tom. 4. de religione, Hurtadus disp. 163. & alij complures.

Præceptum
Christi obli-
gat.
Statuendum videtur primò, quod in fraterna correctione ordo ille præscriptus à Christo per se loquendo semper obligat non solum ex Præcepto Christi, sed ex naturali etiam Præcepto, adeò ut qui potest secrete & solus Proximum corrige, grauitate per se loquendo peccet, si peccatum secretum Proximi, alteri reuelet. Et hoc nemo planè negare potest ut rectè probat Valentia p. 5.

Præceptum
Christi obli-
gat.
Statuendum est secundò, quod prædictum ordinem in ceteris quibusdam casibus non tenemur feruare, primò enim si peccatum publicum sit & vulgo notum, constat apud omnes, quod hunc ordinem nemo tenetur feruare, quem pro peccatis manifestis Christus non præscriptus ut docent Theologi omnes & Canonista. Secundò, quoties Proximi peccatum licet occultum vergit in detrimentum aliorum & præsertim communitatatis, vel personæ alicuius publicæ, tunc non debet ordo ille feruari, nisi certa omnino sit spes, quod malum alienum & publicum sufficienter impediri potest, per monitionem secretam, si enim ea spes certa omnino non sit, melius est, imo necessarium, illam omittere quia posset noxia esse innocentia, & deferre alteri delictum à quo fiat correctio salubriss. Tertiò si prudenter iudicetur quod prædictus ordo non proderit ad emanationem eius qui deliquit, tunc euidens est quod non necessariò feruari debet. Quartò si Proximus ille cuius

cuius cognoscitur peccatum expressè iuri suo cessit de conseruanda in hac parte fama, & est professus le paratum esse, ad maiorem spiritualem profectum ut peccata sua etiam occulta, superiori tanquam patri manifestentur, nulla prius praemissa secretâ monitione, quod laudabiliter fieri & praescribi apud ordinis religiosos quam plurimos certum est, & egestie tuerunt citati authores ac omni genere authortatum & rationum confirmant.

Q V A E S T I O V.

De habitu charitatis. S. Thomas. q. 24.

Quæcunque de hac qualitate habituali omnium sent, partim dicta sunt in Tractatu de gratia, quam aliqui confundendam putant cum charitate, partim in disputatione prima sunt exposita cum dixi de habitibus Theologicis vniuersim, mihi ergo nunc tantum superest primò dicere huius habitus existentiam & unitatem specificam: secundò primam eius productionem, augmentum, & perfectiōnem, tertio diminutionem eius & corruptionem.

S E C T I O I.

Existētia & unitas specifica habitus charitatis.

Dari habitus supernaturales in hominibus iustis ad quoquaque actus supernaturales, per quos non facilitetur, sed compleat potentia, demonstratum est saxe alibi. Sed magister tamen in primo distinet. 17. concedit reliquos habitus Fidei & Spei esse creatas qualitates, sed negat ullum esse in nobis habitum charitatis præter Spiritum ipsum sanctum, quem vult esse in nobis loco huius habitus, & ab eo elici omnino immodicæ actus charitatis eo modo quo actus Fidei, & Spei producuntur ab ipsis habitibus Fidei & Spei. Alij vt Bellarmius existimant dari quidem habitum charitatis distinctum à Spiritu sancto, sed illum non distingui realiter à gratia habituali. Denique multi cum Lessio l. 2. de summo bono Coninx disp. 23. dubit 3. Lugo disput. 20. de incarnat. scilicet 1. concedunt dari habitum charitatis in homine iusto, sed eum esse specie diuersum ab habitu charitatis, quem beati habent in patria.

Ratio vero dubitandi est primò, qui primæ Ioannis 4. dicitur *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo.* si autem Spiritus ipse sanctus non sit charitas illa quæ fit in nobis actualis dilectio, nullum est argumentum Apostoli quo probat eum qui habet in se charitatem habere in se Deum, & esse in Deo quo etiam assertit sine dubio Augustinus l. 8. de Trinit. c. 8. explicans locum illum Ioannis Apostoli. Imò etiam sapè docet quod charitas separat hominem à vanitate, & illum conformat Deo, quod nullum est bonum illo melius, denique recte tradit S. Thomas art. 2. ad tertium, quod charitas dum coniungit nos Deo, infinitum effectum habet. Quæ omnia falsa sunt si charitas non est persona ipsa Spiritus sancti.

Secundò, actus charitatis quem viator elicet, differt specie ab actu charitatis qui elicetur in patria, ergo habitus charitatis qui est via, differt ab eo habitu charitatis qui est in patria probo antecedens, nam amor naturalis & amor supernaturalis, virtutes morales naturales, & virtutes morales supernaturales specie differunt ex eo quod cognitiones diuersæ

speciei ipsis prælucent, amor enim naturalis prælacentem habet cognitionem naturalem, & amori supernaturali prælucet cognitio Fidei, sed charitati viatorum prælucet fides, charitati autem patriæ visio prælucet, ergo tam differunt amor viae & amor patriæ, quam amor naturalis & amor supernaturalis.

Tertiò, amor liber, & amor necessarius specie differunt, amor patriæ necessarius est, amor viae liber, ergo illi amores differunt specie. Imò in Christo fuerunt ambo illi amores quod signum est illos esse diuersæ speciei. Deinde non potest eadem res esse præmium simul & meritum, amor viae meritum est, amor patriæ præmium. Denique illi duo amores habent effectus diuersos nam gaudium beatissimum maxime differt à gaudio quod habetur in via. Imò charitas patriæ incompossibilis est cum peccato veniali, cum quo stat sine dubio charitas viae.

Dico primò, habitum charitatis qui est in omnibus iustis esse qualitatem creatam in homine per primam manifestem, distinctam realiter à persona Spiritus sancti, & à gratia etiam habituali, cuius est proprietas prorsus inseparabilis.

Primam partem, communiter Theologi docent Habitum charitatis non contraria magistrum, & eam satis ex disputatione constare potest esse certam ex fide ut fatus probant allata ibi Scripturæ manent tria hoc, fides, spes, charitas, sicut enim Fides & Spes sunt qualitates distinctæ à persona Spiritus sancti & ab eo infusa, sic & charitas, de qua etiam expressius dixit Apostolus, *Charitas diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, vbi manifesta est distinctio charitatis diffusa, à Spiritu sancto eam diffundente. *Charitas quippe Dei dicta est diffundi* inquit Augustinus l. de spiritu & litera c. 32. non quia nos ipse diligimus, sed quia nos efficit dilectores suos. Et ratio aperta id probat, quoniam actus aliarum virtutum ut producantur connaturaliter exigunt principium intrinsecum & inherens potentia, per quod producuntur: ergo ut actus charitatis producatur connaturaliter exigit huiusmodi principium, quod non potest esse nisi qualitas creata, nam persona Spiritus sancti non inhæret animæ iusti, sed moraliter tantum illi virnitur.

Secondam partem de distinctione charitatis ab habitu gratiae satis probabile videor in Tractatu de charitatis à gratia.

Dico secundò, habitum charitatis qui est via, esse Conclusio illum eundem habitum qui perseverat in patria. Hac secunda, etiam communior est inter Theologos paucis illis exceptis, quos adducbam.

Ratio vero efficacissima ducitur ex Apostolo charitatis nonquam excidi, quod esset falsum si habitus charitatis qui est via ex quo periret, ac excidit habitus fidei adueniente lumine Gloriarum, si enim dicatur quod charitas non excidit secundum rationem genericam amoris, sic neque fides excidit secundum rationem genericam cognitionis. Deinde idem omnino est obiectum charitatis tunc in via, tunc in patria, Deus enim amat in summè bonus & totum bonum: neque cognitione sola sufficit ad mirandam rationem formalem obiecti, cum non sit nisi conditio propens obiectum formale: tunc igitur tantum cognitione diuersa efficit obiectum formale diuersum, quando proponit obiectum amabile diuerso modo: visio autem beata, etiamsi Clarius proponat totam Dei amabilitatem, quam fides, non proponit tamen nisi eandem illam amabilitatem, quam proponit fides, sed obscurius, & tanquam lucerna lucens in Caliginoso loco.

Ad primam, Resp. locum illum S. Ioannis duplicitem

Solutio prius posse habere sensum, primo enim dicitur, quod Deus est charitas, non quia nos Deum diligimus, sed quia diligimur a Deo, qui enim manet in charitate amando Deum, manet etiam in charitate quia diligitur a Deo, & cum charitas illa quia nos Deus amat, sit ipse Deus, nemo Deum diligit, quin in Deo maneat, nemo enim Deum amat, quem non, amet Deus, sic enim quia Deus charitas est increata, ille qui charitatem habet creatam manet in Deo, quia Deus amat, & manet in eo Deus quoniam amat a Deo; hac enim est mutua uinculum, & velut infusio circularis diligentis, & dilecti. Altera eiusdem loci expositio est, quod qui Deum amat manet in Deo qui charitas est, quia quisquis in se ipso creatum habet donum charitatis, concomitanter etiam habet donum increatum Spiritus sancti, nouo modo existentis in homine & presentia illum sanctificantis; & hoc modo intelligendus est Augustinus quoties charitatem existentem in homine dicit Deum esse manentem in nobis, concomitanter nimur, non formaliter, & sic separat hominem a vanitate, quem soli uinit veritati, neque nullum est bonum illo melius, cum & ipsa præstantissimum sit inter creatura omnia charismata, & infinitum illum effectum haber, dum nos uinit Deo, facitque spiritum unum cum eo.

Solutio secunda.

Solutio terciorum.

Ad secundam, respondeo discrimen amoris patriæ ac viæ, non esse nisi accidentale, unus enim est altero intensior, & vni prælucet cognitio clarior, quam alteri. Cognitio diuersa, ut dixi, non sufficit ad diuersitatem essentiale actuum voluntatis, nisi proponat obiectum diuersum. Amor & virtutes morales non sunt supernaturales, præcisè ob diuersam cognitionem, sed quia cognitio Fidei proponit aliquid formaliter quod non proponit cognitio naturalis, ut sacerdotis dictum est.

Ad tertiam, respondeo negando quod necessitas & libertas distinguant actus essentiale, libertas enim ut probabam, est pura denominatio extrinseca nihil mutans intrinsecum in actu. Fuit in Christo uterque ille amor ut probabam tertia parte contra eos qui volunt eundem amorem esse necessarium prout pendet à visione, liberum autem prout pendet à scientia infusa, quod ostendebam esse impossibile, sufficere autem discrimen accidentale utrumque amoris, ut ille admittatur in Christo esse duplex. Similiter potest eadem res secundum diuersas rationes esse meritum, & esse præmium, nam eadem charitas quæ secundum le meritum est, quatenus à visione oritur & est fons gaudiorum, merces est magna nimis. Gaudium ortum ex charitate patriæ non differt specie a gaudio quod oritur a charitate vie, quamvis intensius sit & purius altero. Charitas vie aliquando ita perfecta est, ut excludat etiam omne peccatum veniale, talis enim illa fuit in Virgine Deipara.

SECTIO II.

De prima productione, augmento, perfectione habitus Charitatis.

Tria illa simul iungo, quia licet multa sint in singulis difficultatibus, tamen positis iis quæ de habitibus Theologis olim sunt præmissa, vix aliiquid superest de habitu Charitatis speciatim dicendum. Vnde pauca solum anno circa illa singula, quæ tamen rem totam penitus conficiunt.

§. I.

Quænam sit causa producens in nobis habitum Charitatis.

DE sola loquitur, causa productiva Physica, quam Triplex sanctificantem à qua putant illam debere produci per emanationem, quia, inquit, nulla est forma quæ per emanationem suas non producat proprietates: alij volunt habitum charitatis physicè produci per actum. Denique cōmuniūs dicitur causam hanc Physicā esse solum Deum, à quo infundatur Charitas.

Rationes dubitandiallatae alias & solutæ sunt.

Dico primò, habitum Charitatis non produci per emanationem à gratia sanctificante, neque produci Physicè per actum, sed infundi à solo Deo, actu Charitatis influente moraliter tantum & meritorie.

Prima pars, latius probatur à Suarez 1.6. de gratia Charitas c. 13. de Lugo disp. 16. de fide sect. 1. ratio breuiter non emanat sit, quia si a gratia sanctificante Physicè emanaret physicè à habitu fidei, deberet etiam ab ea emanare Physicè lumen glorie adhuc in via, & deberet in patria emanare fidei lumen ab eadem gratia, alioquin perpetua erit violentia. Deinde in peccatore manent Fides & Spes, ergo non conseruantur per gratiam Physicè operantem, ergo neque conseruantur aut producuntur primò charitas. Denique ratio à priori alias etiam allata est, quia quoties aliqua proprietas non exigunt determinatè per formam, tories implicat ut illa connaturaliter & Physicè, producuntur per tam formam, sed gratia non exigit determinatè istos habitus, nam exigit fidem vel lumen glorie, ergo Solutio argumentum Granadi de formis quæ producunt suas proprietates per emanationem, hoc enim est verum de formis quæ determinatè suas proprietates exigunt tunc enim per emanationem possunt illas producere, si autem non illas exigunt determinatè, non illas producunt per emanationem ut dixi etiam de speciebus Angelorum, quas negabam emanare posse physicè à substantia ipsorum, quia non exigunt illas determinatè.

Instabis habitus charitatis exigitur à gratia ipsa determinatè, quia sunt ambæ inseparabiles, ergo præcladuimus habitus charitatis emanare poterit à gratia, sicut aliae proprietates à suis formis emanant.

Respondeo negando etiam consequentiam, nam altera etiam disparitas est inter gratiam & formas substanciales, nam proprietates gratiae dantur in premium operum bonorum, non autem proprietates aliarum formarum.

Secunda pars, negans actum esse physicam causam Actus huius habitus, probata est alias vniuersim & specialius de charitate videtur certissima dicente Apostolo quod charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui simul dat se ipsum cum ipsis charitate quam diffundit. Primo ergo iste habitus est per se infusus, ergo nullus est illius gradus qui non diffundatur à Deo immediate, quia illi omnes homogenei sunt, & ille qui est primus esse potuit ultimum: imò adultus peccator plures sacerdotes gradus obtinet simul, ergo illi omnes producuntur solum moraliter per actum, & sanè causa quæ non est sufficiens ad producendum primum gradum aliquius qualitatibus, multo minus esse potest sufficiens ad producendum tertium & quartum. Deinde isti habitus nunquam connaturaliter producuntur per actum, nisi quando ille actus est meritorius, vnde in peccatore

tore non producuntur isti habitus, neque augmentur in beatis, ergo signum quod actus non producit Physicè sed meritorie tantum. Denique habitus charitatis non potest produci nisi per eam causam, quæ potest producere Physicè gratiam, & habitus omnium aliarum virtutum, sed actus charitatis non potest physicè producere habitum spei vel habitum temperantia, ergo neque producit physicè habitum ipsum charitatis. Vide alia plura quæ ponebam alias.

§. II.

*An & quomodo augentur habitus ipse
Charitatis.*

DE augmentatione habitus charitatis grauiissima esse dicitur quæstio, quâ proportione ille possit augeri, & utrum augeatur per actus æquales aut remissiores, sed hoc utrumque plenè dissoluebam agens generatim de augmentatione habituum prima disputatio, nunc breuiter quantum augeatur charitas, & per quam causam.

Dico secundò, habitum charitatis semper augeri posse in infinitum, quandiu homo viuit, & quoties augeatur gratia, fit autem augmentum per quælibet opera quæ vim habent augendi gratiam & gloriam, sive illa sint æqualia, sive remissoria, sive solùm continuata.

Charitas in
infinitum
potest cre-
scere.

Prima pars, habetur definita in Tridentino *sess. 6. c. 7.* vbi dicitur *quod hac omnia in insuffi-
catione acci-
pi homo fidem, spem, charitatem, sed nullum un-
quam homo elicit bonum opus in quo non de nouo iustificetur, ergo quandiu homo viuit, & benè agit, augeat charitatem. Atque adeò illa secundum se non habet terminum ullam sua perfectionis, sed in infinitum augeri potest, quia educitur ex potentia obe-
dientiali non autem ex naturali, crescitque per actus qui possunt esse plures & plures, ergo charitas cres-
cere potest semper magis & magis. sed illa tamen semper finita est, quia nostri actus cum sint finiti numero, & intentionem habeant finitam non pos-
sunt augere charitatem nisi finitè. augent verò illam magis quo sunt numero plures, & intensiores, & obiectu præstantiores, vt notabam agens de au-
gmento meriti. Mirum autem est negari à Medina & Victoria quod augmentum charitatis, semper fit simul cum augmentatione gratiae, hoc enim videtur mani-
festum, quia ille idem actus qui meretur augeri gratiam, meretur etiam augeri charitatem, nullus enim actus augeret gratiam, quo non aquiratur nouum ius ad visionem, ergo & ius ad maiorem charitatem, omnis autem perfectio actui bono debita, quæ non est incompossibilis cum statu viae, datur statim ho-
mini quando benè operatur.*

Omnia ope-
ra meritoria
illam au-
gent.

Secunda pars, satis constat ex Tractatu de merito, vbi dixi de operibus quæ meritoria sunt gratiae ac gloria. Ostendebam enim quod hanc vim non habent opera purè naturalia licet bona moraliter, & ab homine iusto elicita, si non imperentur ab aliqua virtute supernaturali, tunc enim virtus illius habent efficaciam, licet autem nullus sit actus virtutum illarum supernaturalium, quo non augeatur habitus ipse charitatis modò fiant ab homine iusto, maximè tamen & connaturalissime augeat charitatem actus ipsi charitatis, quia illi licet remissiores magis tamen augeant gratiam, quam actus etiam intensi aliorum virtutum, v.g. Fidei aut Spei, ergo illi actus charitatis magis augeant fidem & spem quam ipsimet actus Fidei aut Spei & aliarum virtutum. Quod si charitas imperet actum fidei, tunc

Tom. I.

fidei habitus augetur duplicitate.

Tertia pars, de actibus remissioribus, & de illo-
rum continuatione totam continet controvèrsiam
quam dixi, nihil autem habeo quod addam iis quæ
ibi disputata sunt.

§. III.

*Qualis & quanta esse posse perfectio charitatis
etiam in via.*

MUltade hac perfectione charitatis disputan-
tur à S.Thoma tota q.24. mihi duo videntur
breuiter dicenda, primò quibus modis perfecta esse
possit charitas hominis adhuc viatoris: utrum illa
possit aliquando adæquare charitatem patriæ.

Dico tertio, quintupliciter charitatem hominis
esse posse perfectam, & illam esse aliquando posse
maiorem in via quam sit in patria.

Prima pars, explicatione solum indiget, quintupli-
plex enim distingui potest perfectio in charitate ha-
bituali. Prima est essentialis, quæ petitur ex ob-
iecto formalí, quia scilicet Deum amat ut in se
bonum, eâ perfectione charitas superat omnes alias
virtutes, sed in omnibus semper est qualiter perfec-
ta etiam in beatis, tametsi beati, quia plures Dei
vident perfectiones, quam videat viator, magis
etiam propter illas Deum amet quam viator, sed ra-
tio tamen amandi eadem est, infinita nempe boni-
tas & perfectio diuina.

Secunda est, perfectio intensiva, quatenus scili-
cket intensissime ac feruentissime Deus amatur, et que
perfectio se tenens ex parte subiecti. Docet autem
optimè S. Thomas art. 3. quod hac perfectio ex
gratuita Dei voluntate proficiuntur, non autem se-
cundum proportionem capacitatris nostræ naturalis.
Quia neque datur nobis primū auxilium secundum
capacitatem villam naturalem, neque illi auxilio
cooperamus per naturalem villam capacitatem.

Tertia perfectio est quasi appretiatio, quia scilicet
pluribus rebus Deû præfert & eius beneplacitum. Nā
alias propter Deum deferit omnia solum peccata
mortalia, interdum omnia etiam venialia saltem
deliberata, aliquando non renunciat solum illicitis
carnis illecebribus, sed licitas etiâ voluptates à se abdi-
cat, qui est Dei amor sine dubio perfectior, & purior.

Quarta est perfectio effectiva, quia propter
Deum plura vult & perfectiora efficeret virtutum effectiva:
opera, & secundum hoc recte S. Thomas triplicem
distinguit charitatem, incipientium, quorum chari-
tas resistit tentationibus ad peccatum mortale im-
pellentibus: proficientium, quorum charitas occu-
patum in exercitio virtutum: perfectorum, qui op-
tant dissolui & esse cum Christo, cor enim eorum
& caro exultant in Deum viuum, habent videlicet
cor purissimum ab omni etiam leuissimo peccato
& toti sunt in Deû cogitatione ac voluntate defixi.

Quinta denique perfectio est constantia ac im-
mobilitatis, quia scilicet minus cessat ab actuali immobilita-
tis. exercitio Deum amandi, vnde S. Thomas art. 8.
quatuor distinguit modos amoris, primus est quo
Deus se ipsum totaliter amat quantum est amabili-
lis. Secundus quo aliquis Deum sine villa interrup-
tione amat quantum illum ardare potest, quod so-
lis conuenit beatis. Tertius quo aliquis Deum non
continuo quidem amat quia hoc viatoribus impos-
sibile, sed quoties potest elicendo frequentissime
actus dilectionis. Et alii omnibus Deum præferen-
do. Quartus eorum qui habitualiter tantum amat
quatenus ab omni tantum abstinent peccato mor-
tali, sed alia præter Deum amant quam plurima, quæ
NNNN propter

propter ipsum non amant, & in actibus amoris vix occupantur.

Comparatur
charitas
vix cum
charitate
patriæ.

Secunda etiam pars, quæ comparat charitatem viatorum, cum charitate patriæ, sola etiam eget explicacione: nam obiectua & specifica vtriusque perfectio eadem sine dubio est ut constat ex præcedentibus. perfectio intensua potest aliquando esse maior in homine viatore quam sit in patria. Nam habitus charitatis in patria non crescit & beatus non elicit actus perfectiores habitu quem acquisuit in via, potest tamen sine dubio beatus amare perfectius Deum, quam illum vñquam amauerit in via, nam habitus potuit crescere ut centum per plures actus ut vñum, tunc autem beatus qui elicuit in via solum actus ut vñum, poterit in patria elicere actus ut centum; vnde omnino liquet, quod plures viatores Deum amant intensius quam multi comprehensores. Sed est tamen certum quod charitas patriæ semper est perfectior quam charitas via ratione durationis, quia nunquam cessat, ratione appretiationis, quia Deum pluribus rebus praefert, cum beatus non possit peccare venialiter: ratione extensionis, quia plura nouit beatus, & plura etiam amat Dei attributa.

S E C T I O N . III.

De Corruptione habitus charitatis.

Post ea quæ sunt dicta de Corruptione gratiæ habitualis, nihil est difficile circa Corruptionem habitus istius, qui eadem proportione producitur, intenditur, corruptitur, quam producitur, augetur, destruitur gratia.

Peccatum
veniale.

Primo itaque certum est, quod peccatum veniale, sicut neque totam destruit gratiam, neque vlla ex parte illam imminuit, sic neque habitum charitatis, vel destruit vel vllam eius partem imminuit. Ita enim contra Richardum & Altissiodorensem unanimiter assertur Theologi, quia per peccatum veniale homo non auertitur a Deo ut fine ultimo, atque adeò per illud peccatum non destruitur rectus ordo charitatis ad Deum, ergo illud peccatum neque destruit totum habitum charitatis neque vlla ex parte illum imminuit. Si enim minueret, certè plurima peccata venialia illum tandem totum destruerent, & sic totam abolerent gratiam, fateor quidem, quod peccatum veniale minuit feruorem actus charitatis, imò etiam impedit, quandiu est, aliquem actum illius habitus, cum ex charitate possim abstinere a peccatis venialibus, sed nego quod destruerat propterea ipse charitatis habitus, cum non tollatur amicitia hominis ad Deum per peccatum vllum veniale.

Peccatum
mortale.

Secundò certum est, quod totus charitatis habitus simul cum gratia destruitur per quodlibet peccatum mortale, quod ut sepius ostendi hominem auertit a Deo ut amico, & ut fine ultimo, cum eum totum conuertat ad creaturam dissoluit enim totam amicitiam cum Deo, & totum ordinem hominis ad Deum qui manet ab eo auersus, & illi offensus ac inimicus. Ita enim contra Iouinianum docent omnes Catholici, ut sepe probauit tum in Tractatu de peccatis & de gratia, tum in Tractatu de penitentia, ubi etiam soluta est quæstio difficultis, vtrum peccatum mortale formaliter expellat charitatem & gratiam propter incompossibilitatem, an verò solum demeritorie, & vtrum diuinitus possint esse simul.

Q V A E S T I O N . VI.

De peccatis Charitati oppositis
S. Thom. à q. 34. ad 44.

Dixi haec tenus omnia illa ex quibus satis dignosci potest ipsa charitas, cuius posui rationem genericam, est enim amor benevolentia, vera cum Deo amicitia, vera virtus omnium præstantissima in modo forma & anima virtutum. Deinde rationem specificam quæ perspicitur ex obiecto quod amat propter quod amat, & ordine certo amat. Ex actu tūm interno, tūm externo & ex habitu: nunc ex oppositis ipsi peccatis adhuc liquidius cognosci poterit eximia eius forma, quæ ad tria potissimum capita reuocari posse video. Primum est eorum quæ opponuntur actui amoris & gaudio charitatis, & sunt odium, acedia, inuidia. Secundum eorum quæ opponuntur paci charitatis, & sunt discordia, contumelie, Schisma, rixa, seditio, bellum, & duellum. Tertium opponitur misericordia ac correctioni fraternæ, diciturque scandalum.

S E C T I O N . I.

De peccatis oppositis amori, & gaudio charitatis
S. Thomas quæst. 34.

DE solis hic loquor peccatis cōmissionis quibus violatur Præceptum negativum semper obligans ad nihil agendum contra charitatem Dei et Proximi: nam de peccatis omissionis contra Præceptum affirmatum, nulla potest hīc esse quæstio. Actui igitur amoris, qui maximè proprius est charitatis, odium directissime opponitur, gaudio vero quem dixi effectum esse charitatis, in modo & actu elicitum opponuntur acedia, & inuidia, de quibus breuissimè dici potest.

§. I.

Odij quidditas, diuisio, & malitia.

Dico primò, odium charitati contrarium esse auerionem voluntatis ortam ex disiplentia personæ, cui mala volumus quatenus mala eius sunt. Aliud est odium inimicitiae, quod semper malum est grauissimum, aliud abominationis, quod potest aliquando non esse malum.

Prima pars, est vulgaris definitio explicans natum odij, quam ex amoris opposita natura colligere potest: sicut igitur tria ut supra posui faciunt amorem complacentia in bono, inclinatio ad illud, & ad volenda quæ sunt ei bona, complacentia non est propriè amor, sed id ex quo amor nascitur, benevolentia etiam videtur nasci potius ex amore, quam esse ipse amor, qui est solum inclinatio & vnius cum dilecto orta ex complacentia, & efficiens benevolentiam, similiter tria sunt ex quibus odium integrè coalescit, primum est disiplentia in obiecto quod apprehenditur malum, ex illa oritur aueratio voluntatis, ex hac autem auerione malevolentia, quam vult ea quæ existimantur alteri mala. Primum illud non est propriè odium, neque tertium, sed auerio illa personæ, qua mala existimatur, propriè odium est, toties enim aliquis Deum & Proimum odit, quoties ex disiplentia quædam illos auersatur ut malos, & vult illis malum, ex eo præcisè, quia eis malum est.

Secunda pars, est odij diuisio vulgata in odium inimicitiae, & odium abominationis primum illud opponitur

opponitur charitati , alterum opponitur amori concupiscentiae . Dicitur odium inimicitiae illud quo aliquem odimus , quia est in se ipso malus & volumus illi malum praeceps quia malum eius est , sine ullo respectu ad commodum ullum nostrum . Odium abominationis , quo volumus alteri malum quia ille nobis malus est , vel quia illud malum est commodum nostrum . Sicut enim amor est duplex ut sè dixi , sic duplex etiam est odium illi oppositum , & utroque odio potest peccator Deum auferari , si ex falsa quadam apprehensione Deum odio habeat tanquam in se odium erit inimicitiae , si apprehendat illum ut sibi malum , odium erit abominationis eritque utrumque abominabile . Proximum vero utroque illo odio sèpius odimus , inimicitia odium est quoties volumus alicui malum praeceps , quia malum ipsius est , hoc enim requiritur ad odium speciale , si enim non expresse velis malum circumstantia solum erit generalis & communis multis peccatis contra Proximum . vbi patet quomodo vindicta etiam distinguitur ab odio , quia non vult malum ut malum , sed ut commensuratum iniuria .

Malitia odij. Tercia pars , explicat intrinsecam & , essentialem malitiam odij : nam odium quodlibet Dei grauissimum est omnium peccatorum quæ in Deum committi possunt : odium vero inimicitiae Proximi semper intrinsecum malum est & peccatum mortale maxime eorum , quæ contra Proximum possunt committi , quia malum ut malum nunquam est honeste appetibile , cum non habeat ullam rationem boni , sed odium vult malum ut malum non referendo illud ad alium ullum finem , ergo illud semper est malum . Odium vero abominationis quo personam malam odimus , quia nobis vel alteri mala est , non est semper malum , sic enim recte odimus impios quæ tales , & Deus etiam eos vere odit , & non solam eorum impietatem .

Constat vero quod odium non est propriè vitium capitale , quod nimurum frequenter est origo aliorum , odium enim non est huiusmodi , sed potius est quasi extrellum malum ex aliis ortum vitiis , non autem principium aliorum . Causæ vero illius tres merito numerantur : ira , quæ facilè degenerat in odium . Inuidia , quæ valde affinis odio est , nam tristari de bono & gaudere de malo , sunt valde coniuncta . Concupiscentia , quia ex nimio amore proprio facile nascitur aliorum odium .

§. II.

Acedia quidditas , malitia : filia ex ea orta .

S. Thomas q. 35.

Dico secundò , acediam recte Definiri , tristitiam quandam de bono diuino extrinseco , prout difficulti , afferens tedium , torporem & negligentiam actionum piarum quibus bonum diuinum procurari potest . Vitium est speciale charitati oppositum , ex genere suo mortale ac capitale .

Definitio Acedie. Prima pars , definitio est Acedia que propriè significat incuriam quandam & negligentiam , neque potest commodius explicari , quam ex opposito feroce charitatis quem nuper dixi esse gaudium quoddam & desiderium vehemens diuini boni extrinseci , ex quibus oritur promptitudo & diligentia illarum actionum salutarium quæ sunt diuinum bonum extrinserum . Acedia vero illi directè opposita , est tristitia & tepitas desiderij circa bonum extrinsecum Dei , ex qua oritur torpor & negligentia illarum actionum salutarium , quas fero

Tom. II.

promptè ac diligenter prosequitur . Vnde definitur à Damasceno , tristitia aggrauans , qua scilicet animum ita deprimit ut ei afferat incuriam , torporem , negligentiam operis boni quod non liber exequi . Proprium itaque Acedie genus est tepor desiderij & tristitia , animum opprimens : obiectum eius est bonum diuinum extrinsecum , id est opera bona Deo grata & honorifica , de quibus tristitiae quatenus iuntlaboriosa & difficultia . Effectus temporis illius & tristitiae aggauans est torpor & negligentia ex exerciendo illa quibus honoratur Deus . Efficit videlicet torpor ut omittantur , negligentia ut fiant lente ac perfunditorie , maledictus qui facit opus Dei negligenter .

Secunda pars explicat malitiam acedie . primò Malitia Acedie . enim quod illa sit peccatum , probat S. Thomas art. diez.

primo quia nulla tristitia potest esse difformior rationi , quam tristitia de eo quod optimum est , & maximè amabile , acedia tristitia est de eo quod optimum est & maximè amabile nimurum de bono diuino , ergo illa intrinsecè mala est . Deinde dnos habet

Opponitur
charitati.

comites adiunctorum etiam de se pessimos , torporem , quo omittuntur opera salutaria Deum honorantia , & negligentia , quæ illa sunt perfunditorie . Utrumque hoc est de se malum ut patet . Secundò illud est peccatum specialiter oppositum virtuti nobisissimæ nempe charitati , & principali eius perfectioni qui est feroce desiderij ex quo nascitur gaudium , promptitudo , diligentia . Sumi enim acedia potest tripliciter primò pro ea tristitia , quæ animum aggrauat circa exercitium cuiuscunque boni operis , v.g. circa exercitium iustitia , temperantia : & sic Acedia non est speciale vitium sed est circumstantia generalis omni umbræ peccatorum omissionis quibus torpemus , & negligimus quacunque virtutum opera . Deinde significat tristitiam & fugam boni spiritualis , propter illud laboriosum est corpori aut delectationis eius impeditum , & hæc est quædam molitus pertinens ad omnia fere peccata Carnalia . Denique significat tristitiam & tempore desiderij circa illa diuina bona extrinseca de quibus gaudet charitas & quæ feroce desiderat , & sic peccatum speciale Acedia est , oppositum charitati & inclinationi eius maximè propria quæ gaudium est de bono diuino , & alacritas mentis ac promptitudo in eo exercendo . Terterò graue.

Acedia sine dubio peccatum est ex genere suo graue cum charitati opponatur , deinde inducit torporem & negligentiam circa opera , quorum omissione , vel exercitium perfunditorum est peccatum mortale . Vnde dicitur quod tristitia facili mortem operatur , & maledictus qui facit opus Dei fraudulenter . Videnti de huius peccati prauitate sum Cassianus l. 10. de institutis canobiorum . Gregorius in pastorali parte 3. c. 1. admonitione 16. magisque turpitudine eius constare poterit ex eius effectibus quas (filias) vocant matris infastillimæ .

Tertia enim , pars docet Acediam esse capitale Filia Acedie . peccatum ex quo plura oriantur alia peccata . Probatque S. Thomas , quia sicut propter delectationem multa homines operantur , sic ad vitandam tristitiam , & ex eius pondere plura efficiunt prauissima . sunt autem ex mente S. Gregorii sex potissimum eius filia , malitia , rancor , pusillanimitas , desperatio , torpor , mentis euagatio . Idcirco autem l. 2. de summabono cap. 37. distinguit tristitiam ab Acedia , tristitiam vult esse quatenus recedit ab opere grauior , & laborioso ad quod obligatur . Acediam in quantum se convertit ad quietem indebitam : dicit autem quod ex tristitia oriuntur rancor , pusillanimitas , amaritudo , & desperatione

NNNN 2

ex acedia verò prodire docet ociositatem, somnolentiam, importunitatem mentis, inquietudinem corporis, instabilitatem, verbositatem, curiositatem. Quæ omnia explicat optimè S. Thomas, & Isidorum Consilium Gregorio S. Thomas art. 4. ad secundum & tertium. Ratio verò eius est, quia nullus diu manere potest sine delectatione cum tristitia, vnde fit ut ex tristitia dupliciter aliquid oriatur, uno modo ut homo recedat à contristantibus, alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur: sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales ut habet Philosophus 10. Ethic. c. 5. & 6. itaque homo imperfectus fugit finem laboriosum, quod fit per desperationem, fugit media difficultate quæ subsunt Consilio per pusillanimitatem, & per torporem omitit ea quæ sunt præcepta. Deinde impugnat contristantia per rancorem, id est odium hominum à quibus inducitur ad bonum, & per malitiam, id est odium ipsorum spirituum honorum. Denique transfert se ad delectabilia per euagationem mentis circa illicita.

§. III.

Inuidia quidditas, malitia: filia ex ea orta.

Dico tertio, inuidia benè definitur tristitia de bono Proximi, quatenus illud estimatur proprium malum, & diminutiu[m] proprii boni, illa est peccatum ex genere suo graue, ac capitale, origo aliorum plurium.

Inuidia definitio.
Prima pars, est vulgaris definitio Inuidia, cuius genus sine dubio est tristitia, mœror, & tabes animi: obiectum ex quo differentia eius petitur, est bonus Proximi, quatenus illud estimatur minuere propriam excellentiam & gloriam, potest enim dolere de bono Proximi, non quia Proximus illud habet, sed quia tu illo cares, & est Zelus seu emulatio quæ si sit de bono spirituali, laudabilis est, si de temporali potest non esse mala. Deinde dolere potes de bono Proximi, quatenus ex eo malum tibi aliquod impendit, & est timor non inuidia, quod potest non esse malum: præterea dolere potes de illo bono Proximi, quia illo indignus est, & vocatur ex Aristotele nemesis, quæ non est etiam necessario mala. Denique dolere potes de illo malo, quatenus ex eo tuæ excellentia aliquid detrahitur & quodammodo lumen obscuratur gloria tuæ quia si maior est, non illi æquaris, si æqualis ille tibi æquatur, si minor ne tibi coæquetur ut ait Augustinus 1. 1. de genesi ad litteram c. 14.

Secunda pars explicat malitiam inuidia. Primo enim certum est inuidiam essentia[li]ter & intrinsecè malam esse damnant enim illam Scripturæ tanquam malum grauissimum & interficiens animam: damnatur à sanctis Patribus quos plurimos dabit valent 9. 14. triumphant in hoc argumento Cassianus collat. 18. Cyprianus sermone de Zelo & labore Basilius homil 11. Gregorius 1. 5. moralium c. 34. Chrysostomus homil 45. ad populum. Deinde aperta ratio est primo, ex obiecto inuidia, quia dolet de bono, & de malo gaudet quod est contra rationem cum obiectum doloris malum sit, non bonus. Vnde opponitur duobus actibus charitatis maximè propriis gaudio & misericordia. Secundò constat de illius malitia ex causa vnde generatur, vritur enim ex inordinato amore propriae excellentiae ac honoris, quo inebriatus homo inuidet omnibus, tanquam solus esse cuperet, dolet enim de solis bonis & facit illa mala sua, inquit ait Isidorus 1. 3. c. 25. inuidiam om-

nibus aduersari virtutibus: ideo docet Philosophus secundo Rhetoricorum illos esse maximè inuidentes, quia maximè honorantur in aliqua re, præferunt in sapientia & felicitate. Deinde pusillanimes, quia omnia eis magna videntur. Denique malitiosi & senes, quia carent ornamentis quæ aliquando habuerunt & vniuersaliter inquit Philosophus qui ex re aliqua gloriam querunt de illa sunt inuidi. Colligitur autem inde quod nemo inuidet iis qui statu, conditione, tempore, multum à se distant, sed riualibus, proximis & iis qui eadem cupiunt & intendunt. Denique malitia inuidie constat ex eius effectibus propriis ut constabit statim.

Tertia enim pars, assertit inuidiam esse capitale vitium, plurim aliorum caput vitiorum, quod probat S. Thomas eadem ratione quæ probauit idem de Acedia: filias verò illi assignat Gregorius l. 31. moralium, istas quinque, odium, suſurrationem detractionem, exultationem in aduersis, afflictionem in prosperis. Remedia eius plura solent suggeri à Doctoribus, sed sane calamitas sine remedio est odise felicem. Etractionem afferat Cassianus, qui contingere vix potest ut vitium illud suum, inuidus alteri detegat ut curari ab eo possit primum verò & maximum est despiciencia gloria ac propria excellencia. Secundum consideratio effectuum inuidie, quos esse omnino prauos & horribiles tradunt citati Patres.

S E C T I O . II.

De peccatis oppositis paci Charitatis.

S. Thomas à q. 37.

Paci que vno est & consensio voluntatum, repugnamus corde per dilapidiam, ore per contentionem, opere per Schisma, rixam, seditionem, bellum, & duelum.

Discordia definitur dissensio voluntatum à voluntate alterius circa bonum spirituale, cum scilicet aliquis vult aliquid bonum Dei aut Proximi cui alter scienter reficit. Siue impediat illud fieri, siue nolit cum altero illud facere. certum est illud esse peccatum ex genere suo graue, cum repugnet concordia charitatis, cuius proprium est vnde corda in ordine ad aliquod bonum Dei, & Proximi. Neque possit non esse malum resistere illi qui procurare vult bonum aliquod. Filia verò est ambitionis & superbie, quia per eam vniusquisque quod suum est inordinate sequitur, id est voluntas in proprio sicut quod prouenit haud dubie ex superbia, tametsi prouenire sappè possit ex inuidia, ut notat Augustinus Tract. 32. in Ioannem Liuor separat, charitas iungit. Ade mala qua oruntur ex discordia, quia vult Hieronymus in c. 12. Matthei concordia magna res crescent, magna discordia dilabuntur sicut enim virtus vnit fortior est, sic diuisa est imbecillior. Opinio[n]um verò discordia neque charitati est de se contraria cum illa sit vno voluntatum, neque peccatum est cum non impedit id quod nouit esse bonum.

Contentio est contrarietas sermonum cum Proximo, sicut discordia est cordium dissensio. Potest autem fieri vel ad impugnandam veritatem cognitionem & sic est sine dubio peccatum graue contrarium charitati, numeratürque ab Apostolo inter opera carnis quæ qui agunt regnum Dei non possidebunt, & est propriæ filia superbie, ut ostendit S. Gregorius l. 31. moralium, quia sicut superbia facit discordiam ex eo quod aliquis maneat corde in propriis, sic facit contentionem ex hoc quod quicunque verbo id quod videtur defendat. Secundò contendere aliquis potest cum altero ad impugnan-

impugnandam falsitatem, vel explorandam veritatem & hoc si debito modo & sine immodestis clamoribus fiat est laudabile, si minus moderate, & cum nimia fiat acrimonia peccatum est saltem veniale, nisi tantus esset excessus immodestia ac superbia, ut graue inde oriretur scandalum.

Schismatis Schisma recte definitur peccatum quo aliquis se-definitio & parat se ipsum ab unitione capitis Ecclesiae, nolens ei obediere. Differt ab infidelitate, quia nihil negat à Deo reuelatum, & agnoscit Petri succelsorem esse caput Ecclesiae, sed recusat obedire illi, quod neget illum esse legitimè electum, vel esse legitimè depositum. Quantum hoc peccatum sit, quot modis committatur, & quas poenas mereantur Schismatici explicit Doctores in questionem 39.

Rixa defini- Rixa recte definitur pugna quedam inter priuatas personas, orta ex mutua ira vel odio. Diffensio enim qua sit per externos aliquos actus inter personas priuatas rixa est, sicut diffensio cordium est discordia, & diffensio sermonum est contentio. Nec est dubium quin rixa ex parte inuasoris, sit peccatum ex genere suo graue, si occidas, si vulneres, si damnum inferas graue Proximo. Ex parte defensoris non est peccatum si fiat cum iusto moderamine, quantum scilicet satis est ad repellendam iniuriam, licet enim uniuicique se ipsum defendere: sed aggredi alium, vel acceptam iniuriam priuatam vlcisci auctoritate, nemini licet: vt docetur in Traetatu de iustitia.

Seditionis Seditio est diffensio ciuium inter se, idest bellum quoddam intra eandem rem publicam, pugnant enim aliquando inter se ciues, inuicem dissentiente, aliquando vero pugnant cum Principe à quo discordant. Quod peccatum quam sit graue, quam multis virtutibus contrarium, quanta continens peccata, quanta efficiens damna publica & priuata, non est opus dicere.

SECTIO III.

De Bello prout opponitur paci Charitatis.
S. Thom. quæst. 40.

His eo modo breuiter & strictè expositis placet de bello & de duello differere accuratius, quod de illis multa sint difficultia, & seiu dignissima. Quatuor autem satis si dicere de bello: primò utrum illud aliquando inter Christianos esse possit iustum, etiam ex utraque parte. Secundò per quas personas illud indici & geri possit ut sit iustum, tertio quas ob causas debeat geri, quartò quibus modis vbi dicitur de occisione innocentium, de spoliis, de captiuitate & ceteris huiusmodi, plura dabunt Bellarminus tom. 1. l. 3. de membris Ecclesiae. Valentia q. 16. Suarez disp. 1. 3. de charitate, Castro l. 2. de iusta punitione &c. Victoria in reelectione de iure belli. Couarr. relectione in C. peccatum.

§. I.

Vtrum possit bellum esse iustum & licitum, etiam ex utraque parte.

Quid &
quorum
sit bellum.

Bellum appellatur voluntas illa & professio durabilis nocendi, vi & armis adversarie parti. Potest illud esse defensuum, quando suscipitur propter causam, quæ adhuc est in fieri, ut si Principem actu possidentem, alias nitatur expellere, potest esse offensuum siue aggressuum, quando suscipitur ob iniuriam, quæ est in facto esse, vt si nolit Princeps restituere quod iniuste usurpauit. Vtique modo bel-

lum iniustum esse, pluimi dixerunt, tūm veteres tūm recentiores Hæretici: Nam Manichæos bellum omne damnasse testis est Augustinus l. 2. contra Faustum c. 74. qui fuit etiam VVicieffsi error apud Valdensem tom. 3. Tract. 2. 4. c. 164. Deinde bellum Christianis esse prorsus illicitum assenserunt Erasmus & Anabaptistæ. Denique bellum etiam aduersus Turcas esse illicitum, eo quod illi flagella sunt Dei affirmauit Lutherus in articulis damnatis à Leone X.

Ratio autem dubitandi est multiplex Scripturæ authoritas, quā vetatur fidelibus bellum. Isaæ 2. non leuabit gens contra gentem gladium, nec exerceretur ultra ad prelium: ad Rom. 12. nulli malum pro malo reddentes, non vos defendentes charissimi. Deinde à concilio Niceno can. 11. damnatur militaris professio tanquam indigna Christiano: vnde à S. Leone Epist. 9. ad Rusticum dicitur illa esse contraria regulis Ecclesiasticis, & Origenes l. 2. contra Celsum dicit illam à Christo sublatam esse: & celebre est illud resonsum S. Martini, ego Christi miles sum mihi pugnare non licet. Denique bellum non potest non esse malum, si sit contrarium paci charitatis, est autem contrarium ut pater: ergo illud est malum.

Secundò, illud est de se malum cui semper & infallibiliter annexa sunt innumera mala, nunquam enim licet facere mala ut evenerint bona. Bellum autem annexa semper habet innumera mala, ergo illud est semper malum.

Tertiò, si bellum aliquando est iustum certè videtur quod illud esse potest iustum ex utraque parte non solum formaliter, sed etiam materialiter: nam v. g. si turrim hostilem miles aggreditur, vbi sunt innocentes, certè qui aggreditur iuste aggreditur, & innocentes ius etiam habent se defendendi, ergo tunc bellum ex utraque parte iustum est. Similiter si quis innocens, secundum allegata tamen & probata damnetur à Iudice potest se defendere, ut patet, & tamen iuste illum damnat Iudex, ergo bellum est ex utraque parte iustum.

Quartò, si res aliqua nullius domini sit, & simul à duobus occupetur simul, poterunt ambo pro illa pugnare. Imò contingere sapè potest, ut Princeps uterque habeat ius probable ad aliquam Prouinciam occupandam, tunc abisque villa ignorantia uterque poterit pugnare. Deinde sit miles aliquis qui in initio belli existimet bellum esse iustum, deinde in decursu belli cognoscat illud esse iniustum, is dum fugit, aduersarium videt insequentem quem effugere non potest, nisi eum interficiat: ille in sui defensione potest illum interficere, quia est vere innocens, & aduersarius potest eum occidere iuste, ergo bellum est ex utraque parte iustum. Valerque idem arguitur etiam miles sciret ab initio iniustiam belli, est enim onus grauissimum si teneretur pati mortem, tunc cum hostem interficere potest. Denique sit famulus, qui domino suo futanti scalam admoueat, aut aliter licite cooperetur, ille occidi iuste potest ab iis qui damnum iniuste patiuntur, simulum alia ratione nequeunt vitare, & ille Vicissim se potest licite defendere, seruus bello captus fugere licite potest, & licite capi.

Dico primò, bellum esse sapè licitum Christianis, quoniam omnino implicit, ut illud ex utraque parte sit materialiter & per se: licet formaliter & per accidens ex ignorantia sapè sit eo modo utrinque iustum.

Primam partem Theologi omnes approbant pri. Bellum esse Christianis ex Scripturis vbi sapè viri bellatores laudantur, licitum: Gen. 14. gesto contra quinque Reges bello, benedictus Abraham Deo excelso. Hebraorum 11. sancti NN 3 per

per fidem fortis facti sunt in bello, Castra verterunt exterorum. Dicitur placere Deo possesso militantium, primo Regum c.25. faciens enim, dominus faciet tibi domum fidelē, quia prelia domini tu preliaris dominem. Deinde adest Deus dicitur præstantibus, v.g. leuante manum Moysē vincit Israēl in pugna. Idē etiam afferunt Sancti Patres, præsertim Augustinus l.22. contra Faustum c.74. Epist. 5. ad Marcellinum & 207. ad Bonifacium. Deinde ratio manifesta est, quia bellum vel est defensivum vel aggressivum, si primum patet omnino quod illud est iustum, quia vim vi repellere omnia iura permittunt. Si secundum, permittit etiam ius naturæ vt iniurias illatas vindicet respublica, repetendo satisfactionem aliquam, quā demprā nunquam in columnis stare posset communitas, imd ius naturæ permittit, vt quod iustè aliquis amisit hoc recuperet, ergo bellum potest esse iustum siue aggressivum sit, siue defensivum.

Secunda pars de bello ex vtraque parte iusto.

Secunda pars negat bellum esse posse iustum ex vtraque parte nisi per accidens, & ex quadam ignorantia, ab omnibus approbatur, & magnam tamen habet difficultatem, bellum videlicet iustum esse dicitur per se ac materialiter, quando iustè repetitur quod iustè detinetur: formaliter vero est iustum quando aliquis putat inincibiliter se iustè repetere aliquid, quod putat iustè retineri. Probat ergo quod per se bellum esse non potest ex vtraque parte iustum, quia implicat vt duæ voluntates contradictrorū opposita, sint iusta, cum enim illæ idem haberent obiectum sequeret, quod illud esset simul iustum & iniustum, ego eandem rem deberem habere & deberem non habere. Sed si bellum ex vtraque parte iustum esset, duæ voluntates contradictrorū opposita essent iusta, tu enim debes habere quod iustè petis, & ego illud debo non habere, contra verò ego debo retinere id quod iustè retineo, neque tu illud debes habere. Ergo vterque nostrum debet idem aliquid habere, & non habere, quod implicat Deinde implicat vt tu iustè aliquid à me petas, quod ego iustè tibi denegem, sed si bellum esset iustum, tum ex parte aggressoris, tum ex parte defendantis, aggressor aliquid iustè peteret, quod defendant iustè denegaret, ergo bellum non potest esse iustum ex parte aggressoris, & ex parte defendantis.

Solutio prima difficultatis.

Ad primam Respondeo bella iusta nunquam in Scripturis damnari. Loquitur Isaías de Doctoribus Euangelicis qui subacturi essent mundum, non pugnando autem inferendo, sed pascendo potius & illuminando. Christus quando resistere malo, prohibet, iubet vt percutienti præbeamus alteram maxillam, vult duntaxat præcipere vt simus parati ad iniurias sine odio tolerandas, & prohibet eas vleisci priuatā autoritate, quod est per se malum in Concilio Niceno iij soldū damnantur qui suscepit fide Christiana rursus infideli principi militabant, parati Christianam fidem abiicere. S. Leo & reliqui Patres eos tantum arguit qui redeunt ad militiam, in qua vident se multa iam peccata ac postea peccatores S. Martinus significat bellum sibi ut Monacho esse illicitum, non autem ut Christiano. Nam etiam ille post suscepitam Christi fidem Julianus militauerat per diennium. Denique bellum iustum nullo modo est contrarium paci charitatis quæ honesta est, imd potius medium est ad illam pacem.

Solutio secunda.

Ad secundam Resp. multa quidem mala sequi ex bello iusto, sed per accidens tantum, & contra intentionem illius qui iuste præliatur & hinc fit vt nunquam bellum sit iustum, nisi positā summa necessitate.

Solutio tercii.

Ad tertiam Respondeo in iis omnibus exemplis

quibus solet probari bellum esse posse iustum ex vtraque parte peccari primò, quia confunditur id quod est tantum per accidens cum eo quod est per se. Secundò quia mutatur definitio belli quod est vt dixi voluntas nocendi alteri ad repellendam iniuriam, vel ad eam vlciscendam. Primum exemplum est de illo Primū ex. qui arcem expugnat in qua multi sunt innocentes, plū. dico autem istos innocentes qui arcem propugnant, posse se iustum defendere contra eum qui iuste illam impugnat, neque tamen dari bellum ex vtraque parte iustum, nisi per accidens, quia hostis ille arcem iustè oppugnans, non nisi per accidens pugnat contra innocentes. Secundum exemplum est de Iude Secundum exemplum, qui secundum allegata, & probata punit innocentem. Nego autem quod tunc ille innoeens possit occidere iudicem aut ministros, quod si aliquā iusta defensione vii potest, tunc patet quod bellum est ex vtraque parte iustum per accidens tantum, & quia iudex ignorat illum quem damnat esse innocentem: vel certè habet rationes ob quas eodem modo se gerit ac si nesciret eius innocentiam. Tertium ex. Tertium exemplum est duorum qui simul rem eandem occupant que domino caret, patet autē ibi nullum esse bellum, quia in ea contestatione neque iniuria inferenda repellitur, neque illata vendicatur. Quod idem valet etiam quando in concurso id a duobus ambitur beneficium, tunc enim ibi est iusta ex vtraque parte contentio, sed non est iustum vtrinque bellum de quo loquimur eam nulla repellatur, vel vindicetur iniuria, imd potius vterque aggressor est, vterque defensor. Deinde ad exemplum illud de duobus qui rem occupant domino carentem. Respondeo quod si duo illa occupent æque primo, vel illa res debet diuidi si potest, vel sorte duci vt sit alterius vel fieri debet aliqua cōpositio. Quartum exemplum est de Principibus qui ex opinione probabili suscipiunt bellum. De quo dicetur statim. Quintum exemplum est de illo milite Quintum, qui fugit postquam ab initio putauit bellum esse iustum. Respondeo autem, quod qui persequitur huiusmodi militem per se loquendo debet illi parere, si sciret illum existimasse inincibiliter, quod bellum esset iustum ex sua parte, per accidens autem est quod hoc nesciat, & ita per accidens bellum ex vtraque parte iustum est. Si autem ab initio cognouisti bellum esse iniustum, & hostis te persequitur, dubitat Molina, vtrum possis illum occidere. Putauerim ego quod si potes, petere teneris ab illo veniam & vitam, quam si nolit dare tunc occidere illum potes, quia in eo casu bellum ex alterius parte non est iustum. Sextum exemplum est serui iustè admouentis scalā, dum furatur dominus est autem eadē responsio ex præcepto quia si scires, quod serui iustè admouent scalam domini, non posses illum occidere priusquam monuissest vt recederet, si autem monuisti, tunc fit reus, & iustè occidi potest, sed non potest iustè occidere. Septimum est illius qui captus est in bello, vel Septimum, est coniectus in carcerem, & licet fugit. Respondeo autem optimè Lessius l.2.c.13. dubitat. s. n. 30. quod vbi non est propinqua, & directa impugnatio dari potest species quædam belli ex vtraque parte iusti, fecus autem si propinqua & directa sit vtrinque impugnatio.

§. II.

Quenam sit causa sufficiens ut bellum sit iustum.

Posita quod bellum propriè dictum possit esse licitum ad citum saltem ex una parte, certum est esse quædam tunc.

belli requi-
sita.

tuor necessariò requisita, vt iustum sit bellum, primò
vt causa sit iusta, secundò vt authoritas sit legitima,
tertiò justus gerendi modus, quartò intentio recta
quod vltimum commendans meritò Augustinus
*l. 2. contra Fanum sic ait, vocandi cupiditas, vlcis-
cendi crudelitas, impacatus & implacabilis animus, fe-
ritas rebellandi libido dominandi, hac sunt quae in bellis
iure culpantur.*

Vt igitur exactè dicam de causa illa ob quam
iuste Princeps mouere potest bellum aggressuum,
nam de bello defensivo non est controveneria, viden-
dum est quām grauis illa esse oportet, & quām certò
illa cognosci debeat, tūm à Principe tūm à milibus.

Prima dubi-
tatio de
princepe in-
fidelis.

Ratio autem dubitandi est primò, quia præter ti-
tulos illos qui reddunt bellum iure naturæ licitum,
dantur etiam aliqui tituli, propter quos Christiani
principes indicere possunt bellum infidelibus, & in-
seruitum illos redigere, à quibus nullā lacerfati sunt
injuriae, v.g. bellum indici potest Principi quia Christi-
anā religionem non vult suscipere. Similiter etiam
indici potest bellum Gentium, quæ multa committit peccata
contra naturam, & Idola colit.

Seconda du-
bitatio de
iure minus
probabili.

Secundò, si re diligenter examinatà ius Princi-
pis appareat quidem probabile, sed alterius tamen
partis ius sit probabilius, queritur vtrum tunc ac-
commodando se iudicio probabili possit Princeps al-
teram partem bello aggredi.

Tertia du-
bitatio de
iure dubio.

Tertiò difficultas eit, quid facere debeat Princeps
quando causa belli dubia eit, idest quando in vtramque
que parte rationes sunt probabiles, neque satis
constat, vtra pars præferri alteri debeat. Imò quando
duo Principes supremi habent eo modo ius proba-
bile vel Dubium, ita vt item mouere possint, queritur
apud quem mouenda sit lis.

Dico secundò, bellum aggressuum nunquam po-
test esse iustum nisi sub sit causa quādam legitima,
hæc autem est iniuria quādam grauis illata Reipu-
blicæ, vel Principi qui debet esse illa certus: mi-
litæ autem & belli duces non tenentur examinare
illius iustitiam, sed satis est quod non sint certi de
iustitia.

Necessaria
in causa le-
gitima.

Prima pars exigens ad iustitiam belli causam legiti-
tam, per se nota eit, tunc enim sine dubio pec-
catum est graue contra charitatem & contra iustitiam,
quoties multa & magna inferuntur damna
Proximo sine causa. Notant autem optimè Doctores
fieri aliquando posse vt bellum non sit iniustum,
& tamen sit contra charitatem atque adeò illicitum,
v.g. si præuideat maxima vel Ecclesiæ vel ipsi Regno
damna sequentia ex eo bello, & longè maiora
quām ea commoda quæ bello ipso queruntur tunc
peccatur contra charitatem tūm Ecclesiæ, tūm
Regno debitam.

Illa debet
esse iniuria
grauis.

Secunda pars explicat quānam causa esse possit
legitima inferendi bellum, nimis aliqua iniuria
qua per bellum iuste compensanda vel reparanda
sit, quia bellum est actus quidam iustitia vindicati-
vae, quæ versatur circa punitionem, vel compensationem
iniuriarum. *Iusta bella definiri solent* (inquit
Augustinus quæst. 10. in librum solue) *qua vlciscun-
tur iniurias, si qua gens aut cinctas &c.* Deinde iniuria
illam oportet esse grauem & damnis belli pro-
portionatam: est enim iniustum graui inferre dam-
na ob iniuriam leuem. Quānam verò illæ sint iniuria
fusius explicant Couari, Castro, Valentia, vi-
denturque reuocari posse ad tria capita. Primum
est, si Princeps res alterius occupet quas nolit re-
stituere: alterum, sineget communia iura gentium,
vt transiit viarum, communio commercium: vlti-
num, grauedamnum honoris aut fama cuiusmodi

sunt violatio foederis, defensio improborum & ma-
lefactorum fouere subditos rebelles. Præterea iniuria
illa esse debet illata Principi vel Republicæ, vel
certè federatis eorum ac amicis, qui habeant ius in-
ferendi bellum; amicus enim est alter ipse. Denique
talis debet esse illa iniuria vt non possit reparari ali-
ter quām illato bello, si enim Princeps qui offendit
offerat satisfactionem aliquam condignam bello, non
potest iuste prouocari. Imò qui ostensus est, satisfac-
tionem exigere prius tenetur, quām indicat bellum,
quia vt rectè dixit Augustinus *pacem voluntas, pa-
cem necessitas.*

Tertia pars est de certitudine morali, quam tene-
tur Princeps habere de iustitia causa ob quam bel-
lum suscipit, affirmatur ab omnibus Doctoribus, &
videtur euident, quia in re tanti momenti vbi tanta
mala pariuntur vtrique parti, temerarium omnino
esset bello aggredi alterum sine titulo vel certo
vel admodum probabili, est enim necesse vt
Princeps iustitiam bellii prius diligenter examinet
quām illud incipiat.

Quarta, denique pars negat esse opus vt omnes
hi, per quos bellum geritur à Princepe certi sint de
iustitia belli, vel quod illam examinent, satis enim
esse quod certi non sint de illius iniustitia. Et qui-
dem quoad milites & alios qui subditi sunt Princi-
pis bellum gerentis dubitari nequit, quin illi sequi
possint in bello Principem suum, nihil de iustitia illa
solliciti. Video tamen esse aliquos qui censeant, quod
si positiuē illi dubitent, tenentur inquirere: Sed hoc
communiter refutatur, militi enim obedienti satis est
scire quod Principem habeat iustum, & hac fide ob-
sequi præceptis. De milite non subdito, senten-
tia communior docet illum esse debere certum, de
iustitia belli. Sed hoc meritò reiiciunt Suarez, Vaz-
quez, Nauarra, Castropolao, quia eadem est ratio
militi subditi & alterius non subditi, cum in re quæ
præsumitur iusta, nunquam iniustum esse possit alte-
rum iuare.

Ad Primam de bello inferendo infidelibus. Respon-
spondent communiter Doctores nefas omnino esse
folam illam ob causam indicere bellum Principi præ-
cisè quia Christianus non est, quia nunquam esse po-
test ius belli, vbi non est vlla iniuria. Si ergo non
peccauit princeps, nisi quia Ethnicus est, neque im-
pedit prædicari fidem Christianam suis subditis non
potest ab extremo Principe bello peti. Aliud verò
est si fidem Christianam impediret prædicari sub-
ditis, si renuentes eos ad Idolatriam, aut ad hæ-
resim adixerint, & illi ad fidem capessandam postula-
rent subdidi, tunc enim liceret vim illam iniustum
amouere. Hoc sublatu nunquam solus titulus infide-
litatis esse potest causa sufficiens inferendi bellum
Principi non subdito, vt ostendunt Couari, Valen-
tia, Suarez. Si autem subditi alicuius Regis defi-
cient à Fide, neque alius coercendi eos luppitat,
modus, bello eos potest coercere. Multo autem mi-
nus iusta potest esse illa causa quam multi fortasse ob-
tenderunt de bellandi barbaros quod inepti sint ad se
ipsos gubernandos.

Ad Secundam de opinione magis probabili, Respon-
deo ex dictis olim de opinione probabili, quod
semper quidem sequi licet opinionem probabilem,
sed in negotio tamen de quo agitur distinctione vñ-
dum est: vel enim Princeps iudicium habet proba-
bile, quod suscipere potest bellum, & sic sine pec-
cato illud suscipiet, quia cum conscientia probabili
semper licet operari: vel habet iudicium tantum
probabile quod ius habeat ad tale regnum, &
iudicium habet probabilius quod non habeat tale
ius,

656 Disp.IV. De Charitate, Quæst.VI. Sect.III.

ius, sed quod alteri competit, & ita non potest perturbare alterum à possessione regni neque inferre bellum. Ratio est, quia in pari causa, potior est conditio illius qui possidet, & ita ille qui possidet, iniuste deturbaretur à regno, & ita quoad utraque partem defendunt uterque Sanchez, Molina, Castro Palao, Reginaldus quibus quoad primam partem aduerlantur Vasquez, Salas, Villalobos, quia putat hinc omnino sequi quod bellum ex utraque parte posset esse iustum etiam materialiter & per se, sed respondere bellum esse posse iustum ex utraque parte, vel ex ignorantia, vel ex iudicio probabili. Hinc enim non sequitur quod potest circa idem esse duplex ius absolute contrarium, sed tantum ius probabiliter contrarium, & in opinione litigantium, quod nullo modo absurdum est.

Solutio ter- tiae.

Ad tertiam de iure dubio. Respondeo etiam cum distinctione. Primo enim si alter Principum possideat & postea circa illam possessionem oriatur controversia, tunc si res sit omnino dubia, iniquum esset bello spoliare possessorem, cuius potius est ius, eo ipso quod possidet, sed potest tamen ius suum probare rationibus quas possessor tenet audire si autem renuat, bello vindicari potest iniuria. Conueniuntque in eo omnes Doctores. Secundo tamen si alter Principum ingressus sit possessionem post exortam controversiam, vel certe si neuter possessionem sit ingressus, & omnino dubium sit ad quem res pertinet etiam post factam diligentem inquisitionem, tunc necessaria est aliqua compunctione vel diuisio rei de qua dubitatur. Ita docent Victoria, Molina, Suarez, Becanus, Valentia, & ratio naturalis sic videtur dictare.

Ad id autem quod ultimo loco quereretur, de illo apud quem supremi Princeps item mouere possunt quando habent ius probable vel dubium, Respondeo cum Suarez, Vasquez, Molina, rem decidi posse iudicium illorum qui mortuo Princeps gubernat regnum de quo litigatur, quod si supponit illi fuerint alteri parti, eligi de consensu partium debent arbitri, qui item dirimant: est autem iniquum quod Princeps profectus pronunciet sententiam: vel quod stare possit iudicium iurisperitorum regni sui, qui dicent illum habere ius efficacius ad regnum: in tali enim casu cessabit dubium, & erit maior probabilitas de quo nunc non agitur.

S. III.

De personis que bellum indicere possunt ut illud sit iustum.

Alterum caput ex quo bellum potest esse illicitum est de causa authoritatis in persona illa per quam bellum indicatur, & in personis que illud geruntur.

Prima dubi-
tatio de
principe qui
non est su-
premus.

Ratio dubitandi primo est, quia sicut Princeps supremus potest indicere bellum, eo quod non possit aliter obtinere suum ius, sic etiam Princeps non supremus, vel respublika superiorum habens, potest indicere bellum propriâ authoritate, si non possit aliter propulsare iniuriam, ergo non solius est Princeps supremi bellum inchoare.

Secunda du-
bitatio de
Clericis.

Secundum videtur quod Clerici qui bello intersunt, & in eo pugnant, nihil agunt illicitum, possunt enim bellum fraudare, indicere, ducem aliquem constitutere, si sint Principes temporales, ergo possunt etiam bellum gerere.

Tertia de
illorum ir-
regularitate.

Tertio, valde dubium est quomodo irregularitatem incurvant Clerici quando pugnant in bello, Pre-

tertio si obtentâ facultate Pontificis bello intersunt & occidunt.

Dico tertio, neminem iustè posse indicere bellum, Conclusio nisi fuerit supremus Princeps, qui superiorum in temporalibus non habeat: si vero habeat superiorum, bellum indicere nullo modo potest sine facultate supremi Principis. Clerici autem prohibentur militare solo iure Ecclesiastico grauter prohibente clericis militiam, extra dispensationem Pontificis, vel extre-
mam necessitatem.

Prima pars probata manet ex prima conclusione, Supremus si enim bellum aliquando est licitum certe illud à Princeps potest bellum inchoari potest. Utrum autem indicere, teneatur Princeps abstinere à bello eo quod velit Pontifex totam ad se causam auocare pendet ex alia quæstione de autoritate Pontificis.

Quod vero Princeps non supremus, vel respublika Princeps non superiorem habens nec possit authoritate propriâ bellum inchoare fatentur Doctores omnes cum Victoria, Caetano & Suarez, quia semper est intrinsecum malum authoritate priuata iniurias vlcisci, ergo si renuat supremus Princeps nefas est indicere bellum etiam si fiat iniuria illi Princeps qui alteri subest. Sicut priuatus homo cui iudex negat reddere ius non potest quidem occultâ compensatione vti, sed non potest apertâ vi ius suum vindicare.

Secunda pars de prohibitione facta clericis per Prohibitionem Ecclesiastici, habetur expressa in multis Canonibus, C. eos qui 20. quæst. 3. cap. quicunque Clericus 2. 3. quæst. 8. vbi tamen non probentur bellum suadere, ac indicere, neque ducem belli constituere, si sint Principes temporales. Possunt interesse bello ut iuste pugnantibus luccarrant in spiritualibus, immo & animent ad pugnandum, quia hoc non est pugnare propriis manibus, quod unum prohibetur: sed essent tamen irregularares, si ad aliquem in particula occident milites impellerent.

Hoc cum certum sit de clericis illis qui ordines habent maiores, dubitatur tamen utrum extendatur etiam ad clericos ordinum minorum. Verius tamen videtur illud non extendi, præsertim si non sint beneficiati, neque gestent habitum, si vero habent utrumque crediderim illos ad summum peccare venialiter, cum Lorca, Turriano, Hurtado.

Tertia pars asserit prohibitionem hanc bellandi clericis factam nec esse iuris naturalis, neque diuinum, sed Ecclesiastici tantum, doceturque à Molina, Banne, Suarez aliisque communius contra Valentianum & Adrianum, quia Pontifex in iure naturali dispensare non potest, & tamen potest dispensare cum Clerico ut possit bellum gerere: possunt clerici quando illud ad defensionem patriæ aut vitæ necessarium est, vel ad obtinendam aliquam victoriam magni momenti, quibus in casibus non est necessaria Papæ dispensatio.

Ad primam & secundam Responsio patet ex dictis primis, & secunda parte conclusionis.

Ad tertiam de irregularitate Clericorum qui propriâ manu pugnant. Respondeo certum omnino esse Clericum illum esse irregularum qui pugnat in bello iusto, & propria manu aliquem occidit si absque dispensatione Pontificis, vel una ex tribus causis quas enumerabam id faciat. Si autem obtentâ Pontificis potestate vel in casibus illis adductis bello intersit, & interficiat, Video multos esse qui dicant illum adhuc esse irregularum, sicut enim censent Nauarrus, Caetanus & Bannes. Sed contrarium tamen probabilius omnino asserunt Sylvestris, Paludanis, Castro, Suarez, Valentia, quia non incurritur irregularitas nisi in casibus qui sunt in iure expressi: ratione autem homi

homicidij non sunt irregulares nisi qui occidunt iniuste, vel qui licet quidem occidunt sed tanquam ministri publici iustitia: Clericus vero qui cum legitima causa bello interest, & in eo pugnat, neque illicite occidit, neque ut minister publicus iustitia, ideo non incurrit irregularitatem.

§. I V.

Modus quo geri debet bellum, ut sit iustum.

Vltimum hoc caput de modo quo gerendum est bellum, multiplicem controvrsiam continet circa ea qua fieri possunt & debent, initio belli, durante bello, & post partam victoriam in hoc enim tripli tempore, quædam spectant ad supremum Principem à quo bellum indicitur, quædam ad medios belli Duces, quædam ad milites, possunt autem constare ferè omnia ex dictis. v.g. primò quod Princes antequam bellum inchoeant teneat omnia tentare ut accipiat condignam satisfactiōnem offensæ, atque illā obtentā cessare à bello, alioqui bellum esse iniustum satis constat ex priori puncto de legitima causa belli. Secundò, quod toto belli tempore ante partam victoriam possit tūm ipse tūm milites inferre hostibus omnia damna, quæ videntur esse satis ad obtinendam satisfactiōnem vel victoriam modò non sunt intrinsecè mala, sicutque posse milites prædarī, sed ita tamen ut ille prædationes non se extendant ultra licentiam Principis vel expressam, vel rationabiliter præsumptam. Tertiò, quod parta victoriā vitori licet omnia illa damna vicitis inferre quæ fatus esse poterunt ad iustum vindictam ac compensationem omnium dannorum, & ad pacem firmandam. Ita vniuersitatem Doctores ex quibus non est difficile statuere, quid necesse sit seruari tūm in confliktu, tūm post partam victoriam, tūm circa nocentes, eos videlicet omnes qui possunt arma ferre in republica hostili: tūm circa innoceates eos nimurum qui arma non possunt capere ut Clerici, mulieres, & pueri: quomodo videlicet illi omnes possint occidi, inferiutem redigi, bonis spoliari.

Dico quartò, licet omnino quoslibet nocentes in confliktu publico, posse occidi, post confliktum autem posse aliquos eorum in pacem occidi, tam multos autem occidere inhumanius omnino esse ac illicitum. Innocentes autem tūm in confliktu tūm post illum, nunquam omnino licitum esse directè interficere, licet autem eos indirectè interficere ac per accidentem. Ita tradunt Sylvestris, Victoria, Valentia, & ex dictis videtur esse manifestum.

Præterea iustum omnino ac licet posse hostes omnes bello captos, siue sunt nocentes retineri à vitoribus, fierique iure gentium illorum seruos, ac mancipia si sunt infideles. Inter Christianos autem iure gentium receptum esse vt non siant mancipia illi fideles qui capti sunt in bello, sed tantum ut honestè apud illos detineantur, donec se iusto pretio redemerint, quod priuilegium ad Apostatas non extenditur, sed ad hæreticos ramen extenditur ex consuetudine. Ita censent Doctores omnes citati.

Denique bona qualibet mobilia capta ex hostibus tūm nocentibus, tūm innocentibus fieri capientur propria, siue Ducum, sine militum, qui ea possunt retinere absque alia villa facultate, ne-

que nunc consuetudine receptum esse vt inter victores diuidantur: bona vero immobilia solius fieri Principis bellum indicentis. Ita ferunt leges ciuiles, quas dabunt Couarr. & Sylvestris. Supererat dicere aliquid de insidiis quas constat esse non solum licitas, sed laudabiles. De fide hosti Insidiæ, ^{des feruanda.}bus seruanda, quam certum est frangendam non esse nisi eam prior hostis frangerit. Demum de non aduocandis in auxilium infidelibus, quorum tamen operam constat non magis posse damnari, quam sum seruarum in perniciem hostium.

S E C T I O III.

De duello prout est contrarium paci Charitatis.

Bello de quo haecen dixi suppar est duellum, quod est paucorum ac ferè duorum bellum, sunt autem de illo scienda quatuor, primò, quid & quotplex illud sit, & quos ob fines fiat, secundò, quomodo licitam illud sit quando sit ad depellendam iniuriam nondum illatam, tertius, quomodo sit licitum quando sit ad vlciscendam iniuriam illatam, quartò, quænam illius pœna.

§. I.

Quid & quotplex sit duellum, & quos ob fines fiat.

Certum est primò, duellum rectè definiri, putnam corporalem deliberatam quæ fit inter paucos, vel ad purgationem criminis, vel ad consequendam gloriam, vel ad exaggerationem odij. Ad duellum videlicet tria solent exigi, primò ut sit pugna facta cum armis quibus mors possit inferri, alioqui contentio erit aut rixa, non autem duellum. Secundò esse deliberata ex vtraque parte, ita ut ex pacto, & consilio præmeditato ineat pugna, qui enim subito & sine prævia illa deliberatione pugnant non sunt duellantes, nec eorum pœnis subjiciuntur, sine hac itaque mutua conventione non est duellum: Denique requiritur loci designatio in quem ambo conueniant, & in eo pugnant: si enim de loco non conuenient sed facti casu obuij pugnare incipiunt, tunc non est duellum, quod vtrinque debet esse præmeditatum, tūm quad pugnam, tūm quad locum.

Certum est secundò, duellum reædi diuidi in ilud quod fit autoritate publica, & illud quod fit autoritate priuata. Illud dicitur autoritate publica fieri, quod à Principe vel permittitur, vel precipitatur ad terminandum graue aliquod bellum aut ad eruendam veritatem, qualis est purgatio criminis alius obscuri, hoc erat olim duellum soleinne, circa quod plures erant decreta leges. Authoritate priuata dicitur suscipi duellum quod absque Principiis mandato, aut permissione initur à priuatis hominibus, de quo ferè solo hic est controvrsia.

Certum est tertio, quatuor esse potissimum fines varijs fines propter quos duellum authoritate tum priuata, tum publica initur. Primus est, dirimendum bellum, cum scilicet inter. Duces exercitus conuenit ut unus aut plures ex vtraque parte inuicem pugnent, & ab ea parte stet integra vitoria, cuius milites singulari eo bello vicerint. Alter finis est depulsio iniurie nondum illata sed inferenda v.g. cum ad inueniendam veritatem criminis obiecti, reo neganti, duellum offertur aduersus accusatorem: & ita

OOOO

de

Hostium ca-
priuitas.

Spolia ex
hostibus.

Tom. I.

de aliis iniuriis quæ de pelli possunt oblatæ dællo. Tertius est reparatio honoris, & vltio iniurie iam illatae, cum scilicet aliquis re quapiam offensus ab altero ipsius prouocat in certum aliquem locum, ut ibi alterius sanguine diluat probrum.

Primum illud duelli genit in quo totus belli exitus ad patricorū certamen retrocurrit, sine dubio licitum esse assertunt Theologi communiter cum Caietano, Sylvestro, Valentia, Serario in c. 17. l. i. Regum, Sanchez l. i. moralium c. 13. n. 13. Suare disp. 13. de charitate sect. ultima: Et facile probatur, quia duellum esse non potest iniustum, quod est pars bellorum iusti, est autem pars iusti belli, si eo modo ineatur. Et sane huiusmodi duella sacerdotes laudata sunt in historiis v. g. Venceslai Bohemiae Regis qui ut parceretur innocentium sanguini, duello item decidit ipse cum Principe inuasore partis Hungariae, vt narrat Aeneas Sylvius c. 15. Cuniberti regis Longobardorum qui perfidum ducem Abachim vocavit ad Monomachiam, ut refert Baronius anno Christi 691. De altero illo duelli genere, quod quarto loco enumerabam, fieri ad solam ostentationem virium & peritiae in armis tractandis, nihil attinet dicere cum illa sit res aperte mala, & magnum scutitatem indicium. His igitur duabus omissionis generibus duelli, secundum & tertium graue habent controversiam.

§. II.

An & quomodo duellum esse posse licitum ad despulsionem iniuria nondum illata.

Triplex cō-

Tripliciter mouere me potest iniuria, quæ mihi ab alioquo infertur, ad offerendum vel ad acceptandum duellum. Primo si criminis alicuius oblicuri peragare reus apud Principem, qui mihi offerat aut permittat duellum aduersus actorem, eo fine, ut qui vicerit innocens & purgatus habeatur: sic enim sacerdos tulerit receptissima inter omnes gentes consuetudo, de qua plura dabunt Postleuimus in Dialogo de honore, Delrio l. 4. cap. 4. quæst. 4. sect. 4. Secundo, si item mihi aliquis apud iudicem intentet ob quam impossibile milii sit vita-re mortem, infamiam, iacturam bonorum nisi accusatorem iniquum vel prouocem ad diellum, vel oblatum ab eo acceptem. Tertio, si quis per se ipsum auferat mihi actu vitam, bona, honorem. De tribus illis casibus grauis difficultas est, quomodo duellum possit esse licitum.

Prima dubitatio de purgatione innocentia.

Ratio enim dubitandi primo est, quia negari saltem non potest, quin acceptare duellum posset innocens, si damnaretur ab iniquo iudice, ut vel in duello pugnaret cum aliquo a quo non est accusatus ut se purgaret ab obiecto crimine, vel mortem subiret, ergo huiusmodi duellum probanda innocentia causa, non est lempre illicitum. Probatur antecedens, quia tunc innocens habet verum ius ut conetur euadere mortem aduersus iniustum iudicis sententiam, etiam cum detimento tertij, quo tunc iudex vtitur tanquam instrumento, plus enim tenetur diligere se ipsum quam proximum illum: erit ergo duellum illud potius defensio, atque adeo illud esse licitum, censem Angelus, Toletus, Valentia, Becanus, & alij adducti à Sanchez l. 2. moralium c. 39. n. 4.

Secunda de iniusto calumniatore.

Secundo, videtur quod aduersus iniustum calumniatorem priuatâ authoritate licet prouocare aut acceptare duellum, si enim duellum illud sit pura defensio vita, fortunatum & honoris contra

iniustum inuasorem, certè videtur quod iuste suscipi potest, licet enim uniuersique vti iusta defensio ne cum moderamine inculpate titula: sed illud duellum quod retis aduersus iniustum actorum suscipit nondum finita sed adhuc pendente lite, non est aliquid quam defensio, nam tunc accusator est inuasor iniustum, tam enim inuadit quam qui proprio gladio ferit, quemadmodum si scires conductos esse ab aliquo assassinos, & datam illis pecuniam ad te occidendum, posses illum occidere, vel etiam duello prouocare constitutus in extrema necessitate aut moriendi, aut pugnandi.

Tertio, exigit ordo charitatis ut bona superioris ordinis præferantur bonis ordinis inferioris, sed vita est bonum nobilissimum bonis temporalibus, ergo ad conservanda bona temporalia non possum expone-re me periculo mortis: Deinde vel vides te fortiorē esse iniusto inuasore, & sic sine duello illum potes occidere, vel vides te infirmorem, & sic mortem certam praefers iacturam bonorum, quod est illicitum.

Dico primo, duellum quod suscipitur ad indagandum veritatem alicuius criminis, aut alterius cunctum probandum euscunque iuris semper illicitum est quacunque fiat auctoritate. Sic affirmant Theologi omnes cum S. Thoma quæst. 95. art. 8. & aperte habetur ex pluribus capitibus iuris v. g. ex capite Monomachiam 2. q. 5. cap. significantibus, de purgatione vulgari. Sic enim appellabatur duellum illud susceptum ad probandam suam innocentiam.

Ratio est, quia illa erat vera superstitione in qua tentabatur Deus. Deinde assumebatur medium intrinsecè malum ad finem ad quem erat inutile, quod est illicitum, sapientius enim qui iustum tuentur causam in bello possunt occurrere.

Dico secundum, nunquam primita licet auctoritate duellum suscipere contra calumniatorem iniustum, qui coram iudice me accusat, etiam si duellum esset tunc medium vinculum ad conservandam vitam, aut honorem, aut bona: sed est probabile quod auctoritate publica id licet.

Prima pars docetur a Suarez disp. 13. de charitate sect. ultima, Hostiensi, Alano, Sylvestro, Soto contrarium autem afferunt Nauatrus in manuali c. 11. n. 39. Thomas Sanchez l. 2. cap. 39. num. 4. Molina tom. 4. d. 17. Toletus l. 5. summ. c. 6. num. 32. Nauarra l. 2. de reprobatione. cap. 3. Valentia quæst. 17. pag. 1. Beccanu, Filiuci, Bonacina, Hurtadus.

Ratio tamen optima meo iudicio est, quia si reus iniuste accusatus posset auctoritate priuatâ duellum aggrederi accusatorem, posset etiam illum occidere occulte, nulla enim ratio probare potest nunc esse licitum, quia non probet licitum etiam esse aliud: si enim titulo defensionis pugnare tunc possum, possum etiam eodem titulo inuasorem necare. Consequens autem illud fallsum omnino est, & reiciendum ut ostendebam in Tractatu de Iustitia, propter perturbationem scilicet maximam & perpetuas cædes, quia eo semel admiso extirperent. Imo addo cum Nauarra, & Sanchez quod si fas esset homini reo acceptare duellum, aut offerre accusatori, multo magis deberet occidere illum occidere si posset, quia sine necessitate nemopotest exponere se periculo mortis.

Secunda pars afferit fas esse innocentem qui falsi crimini accusatur contra iniustum auctorem duellum suscipere publica permisum aut oblatum auctoritate, siue finita siue pendente adhuc lite. Sic enim afferunt omnes quos adducbam contra priorem partem

partem assertionis, & præterea Caietanus q. 95. art. 8.
& in summa verbo duellū, de Lugo de homicidio n. 17.

Ratio est, quia iustè quilibet autoritate publica crimen punire potest quod certum esse cognoscit: sed innocens iniuste accusatus certò cognoscit crimen iniusti accusatoris, ergo iustè potest autoritate publica illud punire conando interficere actorem, & usurpando tunc quodammodo tortoris munus: vnde ille tunc non peccat contra charitatem Proximi, quem vt reum punir, neque contra propriam charitatem, quia vt certam vitę mortem exponit se periculo certae mortis, quod est illicitum, vnde Corruit argumentum Sanchez, quia, inquit, defensio licita est sine licentia Principis, hoc enim fateor, quia hoc vindicta est non defensio, si enim iam accusavit, peccauit, & si accusat actu tunc etiam peccat & metetur pœnam.

Instancia.

Dices cum Suarez, iudex concedere non potest illā facultatem, vel enim certus est de peccato accusatoris, & sic accusatum exponere non potest periculo mortis, vel est certus de peccato accusati, & sic male accusatorem exponit periculo, vel de vtroque & sic neutrū punire potest.

Respondeo concedendo quod iudex facultatem illam concedendo peccat, sed ego tamen qui meam cognosco innocentiam facultate illā male concessā non male vtor, quia ius habeo puniendi eum, quem ad id dannat iudex.

Dico tertio, licitum omnino esse duellum cum eo qui mortem inferre nititur: pro defensione autem fortunarum probabilis est, quod idem etiam licet, si graue sit damnum quod aliquis patitur iniuste.

Prima pars communis est inter omnes, quia iniustum vitæ inuasorem licet cuilibet occidere, & aliunde ad virandam cerram mortem, licet exponere se periculo incerta mortis. Sed notant tamen Doctores quod aggressorem illum iniustum potes interficere, teneris illum potius occidere quam periculo te illi exponere perduellum, cum enim possis certò mortem vitare, nefas est exponere te periculo incertæ mortis.

Secunda pars de fortunarum defensione videtur difficultior, negant eam Abulensis, Suarez, Filiuci, Aragonius, Becanus, quia ordo charitatis exigit vt maiora & superiora bona præferantur bonis inferioribus, sicut ergo non licet vñquam vitam temporalem aeterna salutē præferre, sic nunquam licet temporalia fortunæ bona præferre vita, ergo ille qui exponit se periculo mortis vi bona tueatur temporalia, facit contra ordinem charitatis. Sed melius tamen affirmant id esse licitum Caietanus, Bannes, Bonacina, Sanchez, Hurradus Ratio est, quia licet ceteris paribus, ordo charitatis exigat, vt temporalem vitam, præferam bonis fortunæ, non exigit tamen vt cum summo meo incommodo redundante in ipsam vitam, tanti eam astimem, vt illam præferam bonis quorum amissione illa futura sit valde incommoda, vt etiam constat ex his quæ dici vulgo solent de obligatione conseruandi vitam propriam. Si enim v.g. potio mihi amarissima sit haurienda vt mortem euitem, possum subire potius mortem: similiter ergo si latro notabilem mihi summam velit eripere, mihi est prohibere contempta etiam vitæ. Neque par est ratio de salute aeterna, cuius iactura cum sit sumnum malum, nullum est incommodum temporale, quod non teneat subire ad illam vitandam, vitam vero temporalem negligere possum in multis casibus. Reliqua de ordine charitatis quæ opponebantur statim soluentur.

Tom. I.

Ad primam Respondeo duellum illud in quo in- Solutio p. 2.
nocens pugnaret cum alio à quo non esset accusa- ma dubit.
tus, non fieri ab innocentia ad probandum inno-
centiam, sed ad defendendam vitam: conclusio
autem reprobat duellum illud, quod fit ad pro-
bandam innocentiam. Sed adhuc tamen probabi-
lius est, illud in eo casu esse planè illicitum, vt
recte docent Sylvester, Hostiensis, Rosella, Hen-
ricus, & Suarez. Ratio est, quia innocens ille patitur
iniuriam à iudice non autem ab illo tertio quem
suppono esse innocentem, neque potest illum
vitæ priuare. Neque obstat quod ille tunc sic in-
strumentum iudicis, non enim propterea nocens
& morte dignus: si autem ambo essent nocentes,
& morte digni, præcipere posset iudex illud duellum
vt experiretur illorum vires, tunc enim alter al-
terius esset tortor, quod non est illicitum.

Ad secundam Respondeo neminem ut posse Solutio sec.
defensione per medium aliquod ex quo maiora in cundæ.
rempublicam mala exorirentur, huiusmodi verò es-
sent duellum, occulta cædes &c.

Ad tertiam Respondeo distinguendo illam maiorē, Solutio ter-
ordo charitatis exigit vt bona superioris ordinis pra-
feratur bonis inferioris, si præferri possint sine
maximo incommodo bonorū superioris ordinis conce-
do, si non possint feruari, nego: v.g. si rapiantur mihi
facultates, erit mihi deinceps agenda vita in sum-
mis angustiis & mortore, certè possum præferre
minora bona, quæ faciunt ad vitam commode
agendum: si verò bona quæ rapiantur essent hu-
iusmodi vt ablatis illis vitam adhuc sine incom-
modis acturus essent, fateor quod duellum mihi
tunc esset illicitum vt recte probat argumentum.
Denique si video te aduersario illo esse superio-
rem, non potes cuin illo pugnare sed occidere potes
ad tui defensionem nisi malis crumenam dimit-
tere, si vides te infirmiores aut æquales, potes
tamen pugnare, quia defendere illa bona tibi li-
cet, cum periculo vita, modò tamen illud non sit om-
nino certum.

§. III.

Vtrum ad ultionem iniurie iam illata duellum
sit licitum.

Quæ dicta sunt haec tenus de duello ad repel-
lendam iniuriam inferendam, vel etiam præ-
sentem, vix habent difficultatem. De illo vero
duello quod suscipitur ad iniuriam vicitendam,
quæ illata iam est, maxima est & scitu dignissi-
ma difficultas vtrum videlicet semper intrinsecè
malum sit & illicitum viro nobili qui graui est
affactus iniuriā prouocare ad duellum, eum, à quo
sit offensus, vel etiam ei qui ab altero prouocatur
semper illicitum sic acceptare.

Ratio enim dubitandi primò est, pro illo Prima dubi-
qui gratui est affactus iniuriā, v.g. fuste per-
cussus, aut alapā, nam ille vel tenetur esse infamis
inter homines, vel potest eum à quo est offensus
prouocare ad duellum, certum enim est quod
carendum illi deinceps est publico, quod laten-
dum, & ab omni hominum consilio fugiendum,
si vel cogitet prouocare ad iudicem, vel absti-
nere à prouocatione duelli, quæ vna via est ad ho-
norem non solum recuperandum sed etiam defen-
dendum. Sed ille qui tam graui est affactus iniuriā,
non tenetur ita miserè vivere ac in fordibus deli-
tescere, ergo prouocare potest ad duellū. Confirmatur
qui

OOO 2

quia saltem illa aduersario dicere potest à quo tantā est affectus iniuria, exhibe mihi modo satisfactionem, quæ si denegetur noua iniuria infertur, quam ut repellat, licet illi stricto gladio petere aduersarium, vel etiam prouocare ad duelum, non in vindictam iniuria prioris, sed in defensionem nouæ.

Secunda dubitatio.

Secundò, ille, nullo modo peccat qui vtitur iustâ defensione aduersus eum qui honorē eius inuidit iustè, licet enim vt dictū est pro defensione vitæ ac facultatum aggressorem occidere, vel duello certare cum illo. Sed acceptatio duelli oblati est defensio honoris non autem vindicta. Nam ille actus est defensio honoris per quem repellitur infamia inferenda, sed acceptatio duelli actus est per quem repellitur infamia subiecta nisi acceptetur, ergo acceptatio duelli est defensio, non vindicta, qui enim prouocatur ad duelum nihil habet quod vindicet, sed tantum quod repellat infamiam maximam, ludibria, sannas. Neque satis est dicere stultorum iudicia hæc esse, aliter autem existimare sapientes; nam hæc est inter omnes nobiles communis opinio, hac virorum etiam principum sententia, vt quicunque vel prouocatus recusaverit duellum, vel offensus non prouocauerit, ille nullus deinceps homo sit vnde illud tantum est ac tale dedecus vt pluris illud aestimant nobiles, quæ amissionem bonorum omnium & ipsam etiam mortem. Confirmatur, quia si media in sylva pecuniam mihi aliquis auferre tentaret, vel offerret duellum, acceptari à me posset duellum, vel etiam Offerre illud ego possem: sed qui ad duellum me prouocat auferre mihi vult honorem, quo deinceps omni sum caritus, ergo acceptare possum duellum perfectum cum multi sepe principes priuent officiis in bello eos, qui recusant duella, onus igitur illud viro nobili est intolerabile.

Tertia dubitatio.

Tertiò, cum quis te iniustè inuidit etiam si fugere commodè possis, non teneris tamen, sed occidere illum potes, vel etiam duellum suscipere ad vitandam infamiam fuge, ergo similiter prouocatorem licebit occidere in duello, cum ex recusatatione duelli non minor oriatur apud homines infamia quæ ex fuga. Si enim ad vitandam infamiam possum resistere, possum etiam acceptare duellum: videtur enim par esse ratio.

Confirmatur, quia, neque prohibet lex iustitiae prouocationem aut acceptationem quia vtor defensione: neque lex charitatis Proximi qui voluntariè in eas me coniecit angustias. Lex vero Ecclesiastica non videtur obligare me posse cum tanto incommodo, quod est quamplurimis intolerabilius ipsa morte in dō concilium Tridentinum sola videtur prohibere solemnia duella quæ fiebant ad criminum purgationem.

Prima conclusio contra acceptationem duelli.

Dicendum tamen primò est, acceptationem duelli ad repellendam infamiam, & notam ignavie semper esse illicitam, & ita intrinsecè malum vt in nullo unquam casu possit esse licita. Ita docent omnes Theologoi vñ voce, nam quamvis referat aliquos Bannes 22. quæst. 64. art. 7. dubio 3. contrarium sensisse, ignorantem illi, & propterea ignari sunt, quos alii omnes vulgo deserunt, vt ostendunt Sanchez cillo 39. sepe citato, Scortia in selectas constitutiones Pontificum theorematem 391. Molina disput. 17. citata, Layman lib. 3. tract. 3. parte 3.c. 3.

Leges ciui-
les.

Primò enim huiusmodi duella ius ciuile damnat, legesque omnes Christianorum principum, nam in Gallia, Hispania, Italia, furor hic duellantum multis coercetur pœnis. Potuit autem respublica iustissimè hoc vetare, propter grauiam incommode quæ in tempublicam ex his duelli redundant, interitus ani-

marum, desolationis familiarum, & aliorum huiusmodi malorum quæ redundant ex huiusmodi cædisbus. Vnde quamvis iure naturali non prohiberentur duella, respublica tamen & Ecclesia potuerint prohibere, quia bonum commune praualetere semper debet bono particulari.

Secundò damnat hunc furorem ius Canonicum Legescano. in cap. Monomachiam secunda quest. 4. & titulo 3. de nice. Clericis pugnantibus, & titulo 14. de purgatione vulgari accedunt decreta Conciliorum, Valentini sub Lothario c. 12. Lateranensis c. 1. de tornamentis, sed maximè Tridentini seff. 25. c. 19. de reformatione, vbi omni genere pœnaru[m] prohibet duella, excommunicando pugnantes, spectatores, adiutores, instigatores, priuando beneficiis, sepulturâ Ecclesiasticâ, & pluribus aliis pœnis multando. Præterea Pontifices pluribus datis Bullis eundem comprimitur furorem, Iulius I I. Leo X. Iulius I I I. Pius IV. Quia vero & Concilia & Pontifices videbantur loqui de solemnibus tantum duellis, quoniam priuata hæc Lanienæ vix in vnu erat propterea Gregorius XIII. & Clemens VIII. constitutionem illam Concilij omnésque illius pœnas ad duella etiam priuata extendentes, excommunicatione, suspensiōne, priuatione bonorum, famæ, sepulturæ, in eos lata qui huiusmodi duella suscepissent, promouissent, spectasent.

Tertiò, ius etiam naturale damnat hæc duella, Ratio naturalis quod probatur, quia iure naturali prohibemur occidere alium, & nos ipsos exponere periculis mortis quoties illud non est necessarium ad defensionem vite facultatum aut honoris, sed acceptatio duelli non est necessarium medium ad defensionem honoris, non tantum veri apud homines sapientes, sed etiam vani apud stultam multitudinem, cuius tamen existimatio nihil omnino facienda est, & ad cuius conservationem non liceret pugnare, ergo huiusmodi acceptatio duelli repugnat iuri naturali. Probatur minor Clarissimè, si enim apud imperitum etiam vulgus constare possit quod oblati duelli recusatio non sit nota timiditatis, certe non amittitor vanus ille honor etiam apud imperitum vulgus, sed constare potest quod illa non sit nota timiditatis. Primo enim si prouocanti affimes te solo Dei timore duellum nolle ad conditum locum profici, sed paratum tam te vbiique ac semper futurum ad tuendum armis honorem tuum egressurum te quotidie per urbem, & rura, expectaturum aduersarium si aggreditur quam parum verearisi illius arma. Hic profecto nulla est etiam minima umbra timiditatis.

Dicendum est secundò, esse illa illicitam prouocatio nitionem ad duellum, ad infamiam repellendam iniuria iam accepta, vt illa in nullo propterea casu possit esse licita. Ita etiam omnes tamen Theologi tamen Canoniſte vñanimiter damnantes peccati gravis prouocationem duelli.

Primo enim damnant eam leges tamen ciuiles, tamen canonicae quas supra retuli, omnia Conciliorum decreta, omnes Pontificum bullæ quod sanè homini Christiano plusquam sufficiens ratio est ad eam omnem stultitiam proscribendam.

Secundò ratio solida est, quia vindicare autoritate priuata iniuriam intrinsecè malum est & illicitum, sed qui accepta iniuria prouocat aduersarium ad duellum vlciscitur iniuriam authoritate priuatâ, ergo illud intrinsecè malum est: probatur minor, nā si accepta alapâ prouoces percularem tunc non impedis ne inferatur iniuria, nam illa integræ iam illata est, ergo illa non est defensio sed vindicta. Neque dicas sequi ergo, quod si princeps permetteret tibi vt prouocares sicut duellum non esset peccatum. Nego

Ex iure po-
nitio proba-
tur.

Ex iure na-
turali.

Nego enim hoc sequi quia etiam princeps honestare non potest vindictam, neque permittere ut te ipsum innocentem exponas mortis periculo.

Altera ratio.

Tertio, duellum huiusmodi non solum est intrinsecè malum, sed etiam medium inutile ad recuperationem honoris desperdit, ergo illud in nullo casu admitti potest: probatur antecedens, nam si Petrus Paulo dicat mentiris, non restituitur hono rPaulo, nisi constet quod ille non sit mentitus: sed quantumvis Petrum ad certamen prouocet & cum illo pugnet non constabit quod Paulus non sit mentitus, ergo duellum erit Paulo medium inutile ad recuperandum honorem amissum, si enim pugnet, constabit illum esse peritum militem, non constabit illum esse veracem, erit ergo duellum vindicta, non autem vel defensio, vel honoris reparatio.

Spernendus
est saeculi
honor viro
Christiano.

Quarto, vix fieri potest ut duellum sit etiam medium necessarium ad tuendum honorem illum bonum & imaginarium, qui enim offenditur & ipso tempore quo iniuriam accipit potest illam repellere, aggressorem etiam occidendo. Addo autem, quod in hac materia valde obserendum est aduersus blandos aliquos vitiorum fautores, quod licet eō nomine apud viros insipientes male auditur esses, spernendum esse nihilominus hoc iudicium, neque propter illud committendam esse rem damnatam ab omnibus iuribus ciuilibus, canoniciis, & naturali quis? videlicet dicat scortari licere a clausiure, inebriari, comedere, quia ridebunt aliqui homines impij tuam modestiam ac timorem Dei: quis enim lurco non ridet temperantem, aut quis asperat negari posse Christianam fidem, quia eam Ethnici & Turcae derident. Igitur Christiano cuilibet fixum illud esse debet & ratum, quod Christum omnibus praeferat, fallacia tegmina inquit Augusti, l. 3. Cuius c. 14. auferantur à rebus ut sincero inspiciantur examine, nemo mihi dicat, magnus ille atque ille, quia cum illo & illo pugnauit, & vicit: pugnat enim gladiatores, vincunt & ipsi, habet premialandis illa crudelitas, sed puto satius cuiuslibet inertiae potius pœnas lueret, quam illorum armorum gloriam querere.

Recentiorū
limitatio.

Hoc autem ita vniuersaliter verum est ut nullo modo probabilem existimem esse hanc restrictionem à quibusdā recentioribus approbatam ex Doctrina Nauarri c. 13. Summa n. 3. quod si eo loco res sita sit ut miles in exercitu, vir equestris in Aula regia officio, dignitate, favore Ducis aut Principis, ob ignorantiam & suspicionem debeat excidere, nisi sita se identidem prouocanti, tunc audere se damnare illum qui merita defensionis gratia duellum suscepit.

Reiūcitur.

Hoc, inquam, periculosum videtur, & omnino reiiciendum, quia si ex nequitia Ducis aut Principis excideret aliquis de gradu honoris, nunquam tam res intrinsecè mala fieri potest licita propter imprudentium hominum nequitiam. Imò esto verum si, quod duellum sit licitum quando suscipitur aduersus eum qui iniuste mihi magistratum aut officium aut fortunas eripit, est tamen illicitum aduersus illum qui dat mihi causam duelli, quod si non acceptem alter me priuaturus est magistratus.

Solutio pri-
mæ dubita-
tionis.

Ad primam, respondeo primò quidem quod si reuerà esset necesse viro illi nobili post acceptam iniuriam miserè viuere, daberet tamen falsam illum infamiam potius subire, quam committere rem intrinsecè malam, sicut Martyrium potius subire tenetur quam negare fidem. Deinde facit ostendisse video quod ille dum accepit contumeliam, potuit iniuriam repellere. Ad confirmationem esse prosus illicitum & qui offensus est petere satisfactionem, ac statim offerre duellum ea denegetur, quia nemini

ni authoritatē priuata satisfactionem exigere licet, nec per se ipsum suscipere: in hoc autem casu tu ipse tibi postulas satisficer quod est illicitum, & merus furor amatorum faculi, hostium Christi.

In statis duellum authoritate publicā licet posse suscipi contra calumniatorem qui vult eripere mihi vitam, fortunas, & honores, ergo eadē etiam principis authoritate suscipi potest duellum ab eo qui me percussit, cuius ergo tunc crimen puniam, ut Regis minister.

Respondeo esse disparitatem, quia malum illud quod infert mihi calumniator est tantum in fieri non autem in facto esse, unde ut illud propulsam exponere me possum periculo mortis: damnum autem illud quod intulit ille à quo percussus sum est prateritum, unde illud vitare non possum subeundo mortem cuius exponam me periculo per duellum.

Ad secundam, respondeo primò quidem distingendo illam maiorem, ille non peccat qui iusta defensione vitur aduersus eum qui eripit honorem, si defensio illa sit medium vnicè necessarium ad tuendum honorem & repellendam infamiam, concedo:

Si non fuerit medium vnicè necessarium, nego: satis autem ostendit, quod duellum non est medium vnicè necessarium ad tuendum honorem illius qui prouocatur ad duellum, ergo illud non potest licet acceptari ad vitandam infamiam quæ aliter vitari potest. Deinde aliter etiam maior illa potest distinguiri, ille non peccat qui defensione vitur aduersus eum qui eripit honorem, si honor tunc actu eripiatur per iniuriam presentem, concedo: si eripiatur per iniuriam præteritam nego: tunc quando duellum suscipitur, non aetu eripitur tibi honor per iniuriam presentem sed eruptus iam est, unde illa non erit iusta defensio, sed vindicta: unde ad confirmationem valet disparitas illa duplex, cum enim latro media in Sylva eripere tibi vult crumenam, tunc duellum est medium necessarium ad seruandam crumenam, & tunc quando pugnas actu tibi hæc iniuria infertur, unde disparitas evidens est. Vix autem inter Christianos contingit ut propter duellum recusat aliquis priuetur officiis, & si contingeret, genus illud esset Martyrij alacriter subeundum virum desideranti, & credenti Christum.

Ad tertiam, respondeo primò quidem cum de Lugo esse disparitatem inter fugam & acceptationem duelli, quia ille qui non fugit vere prouocatur ab eo qui vult ipsum occidere, atque se ipsum tantum defendit, & nullum medium habet infamiam vitandi præter pugnam. At vero qui acceptat duellum nullā præfenti vita defensione vitur, quia nemo illum inuidit non ergo pugnat ut vitam tueatur, sed ut vires & peritiam ostentet quod intrinsecè malum est. Video tamen dici posse quod ille qui prouocat ad duellum, etiam si non inuidat vitam, honorem tamen inuidit, quem vult eripere atque ita eum qui acceptat duellum, uti defensione. Unde respondeo secundo, eum qui acceptat duellum ad quod prouocatur habere aliud medium ad vitandam infamiam ut ostensum est, illum vero qui non fugit uti defensione omnino necessaria vita ac honoris.

Vnde neque verum est, quod ait Hurtadus disp. 170. §. 106. quod prouocatus fortasse potest ire ad locum condicium cum voluntate pugnandi solum conditionata. Verum hoc merito improbat alij communiter cum Diana parte 5. Tract. 14. resolut. 99. quia videlicet primò sic possent eludi leges omnes tum Ecclesiastice tum ciuiles prohibentes duellas, si etiam eluderentur pœna omnes inflatae duellantur.

bus. Deinde scandalum magnum esset illis omnibus qui viderent euntem ad bonum illum, & aduersario etiam prouocatori cui occasionem daret ruine. Tertiò est ea acceptatio rei intrinsecè male, quæ semper mala est & illicita.

Ad confirmationem satis ex dictis liquet, quomodo acceptatio duelli repugnet iustitia in Deum & proximum, charitati etiam alienæ ac propriæ, obedientiæ quæ debetur Ecclesiæ, Principibus, & demum violet iura omnia positiva diuina & humana, & ius ipsum naturæ.

S. IV.

Quenam sint pœnae duellantium.

Pœnae anti-
qui iuris.

Non ago de antiquo illo iure, quod praecessit tempora concilij Tridentini, nam ex C. monachiam de clericis duellantibus solum constat quod clericus committens duellum suspensus erat non ipso facto, sed post iudicis sententiam, vt recte docent Henriques, Suares, Sanches. Sed neque ago de duellis solemnibus quæ sunt valde rara licet de illis ferè solis agatur in Tridentino, & in bulla Pij. IV.

Tota ergo controversia est, de pœnis statutis aduersus duella priuata, per bullas Gregorij XIII. & Clementis VIII. in quibus pœnae omnes statuta in Tridentino aduersus duella solemnia, extenduntur ad duella etiam priuata, vnde mihi breuiter exponendæ sunt pœnae ipsorum duellantibus, spectatorum, & eorum qui aliquo modo iuvant.

Dico primò, illos omnes qui duellum commitunt siue prouocent, siue prouocentur incurrire pœnam excommunicationis latæ sententiæ, procriptionis bonorum, infamiae, & priuationis Ecclesiasticae sepulturæ: ita enim habetur in Bullis prædictorum Pontificum quorum verba expressa sunt, tametsi ex iis pœnis proscriptio bonorum & infamia non incurrantur nisi post sententiam iudicis.

Dubitatur autem primò, vtrum etiam pugna non sequita incurrantur à duellantibus hæc pœna. Ita enim affirmant Filiuci Tract. 29, n. 170. Peregrinus Tract. de duello q. 4, n. 1. & alii plures apud Dianam part. 5. Tract. 14, resolut. 102. sed verius tamen videatur excommunicationem non incurri à duellantibus pugnâ non sequitâ, quamvis duelli adiutores etiam non sequitâ pugnâ excommunicentur, vt expressè habetur in vtrâque Bulla, sic autem docent Sanches n. 28. Bonacina, Hurtadus. Nam bulla Gregorij XIII. expressè habet pugnam sequitam esse, neque Clemens circa hæc quidquam addidit.

Dubitatur secundò, de reservatione huius excommunicationis, nam à Clemente VIII. huius ab olorio aperte referatur Pontifici, non autem à Gregorio XIII. cuius bullæ addidit illud Clemens. Verum recte negat Hurtadus potestatem ablatam propterea esse religiosis Societatis, quia eorum priuilegiis non expressè derogatur in ea Bulla. Contrarium tamen probat Diana resolut. 103. quod eos qui commorantur in Italia, quoad alios certa videtur sententia Hurtadi, quam etiam recte probat §. 201.

Reservatio
excommuni-
cationis.

Ecclesiastica
sepultura.

Dubitatur tertio, de sepultura Ecclesiastica cum enim, certè sit, eos qui occumbunt in ipso duello sepeliri non posse in loco sacro, nec ritu sacro cum pompa funebri & cantu Ecclesia institutis; tamen aliis qui post duellum moriantur ex vulnere, controversia est, vtrum sepeliri debeant ritu sacro. Verius autem videtur quod si moriantur extra locum conflictus quantumvis ex accepto vulnere moriantur sepeliri possint sacro ritu, quia in Concilio Late-

ranensi dicitur, *si ibi moriantur, in Tridentino autem, si moriantur in conflictu quod intelligendum videtur physice.*

Dico secundò, excommunicari etiam in iisdem spectatores Bullis illos omnes qui ex condicione, & ex composito sunt spectatores duelli, sic enim expressè dicitur in Concilio & à Pontificibus extenditur ad priuata duella. Vbi spectat orum nomine primò non intelligitur sacerdos excepturus Confessiones eorum qui egerent. Secundò non intelliguntur famuli aut amici accessituri sacerdotem aut Chirurgum si opus sit. Tertiò nec illi qui forte fortuna illuc transeuntes in locum incurvant duelli, nihil de illo cogitantes. Denique nec illi omnes quise habent per accidens ad duellum, quales illi sunt qui ex occulto spectarent loco, vel ex spatio ita remoto ut nihil censerentur influere in duellum. Illi ergo duntaxat intelliguntur excommunicari qui ex condicione se offerunt vt sint spectatores & testes certaminis, quia scilicet accidentitur ex illorum præfentia pugnantium furor, ita enim constat ex verbis Concilij & Pontificum, probantque Sanches n. 31. Conink disp. 32. de charitate n. 29. Reginaldus, Bonacina; Concilium enim eos solum damnat qui ex condicione id est ex pacto cum duellantibus, vel aliter ex composito ita interfunt ut eorum præfentia promoveat duellum.

Dico tertio excommunicationi etiam subiacere ipso facto illos omnes qui duellum quoquo modo promovent, mandato, concilio, consensu, adiutorio, scriptione armorum subministratio. Primò enim ipso facto illi excommunicantur, vt habent citata bullæ, quod intelligitur si per te non steterit quo minus sequeretur duellum, sienim mandasset aut consyluisse duellum, deinde vero Consilium à te aut mandatum esset reuocatum efficaciter quantum est ex te, certè non esses excommunicatus. secundò neque seruus excommunicatus heri arma defens, non amicus arma commodans magis commoda quā illa cum quibus erat sine dubio pugnaturus, non ille qui vuln̄o, arma vendit, si vero non venderet nisi ad duellum, haud dubium est, quin incurreret excommunicationem.

S E C T I O I V.

De scandalo prout est peccatum charitati contrarium.

Sicut discordia opponitur paci charitatis, sic fraternali correctioni opponitur scandalum, de quo differt S.Thomas q. 4, 3; dicisque quid illud, & quotuplex sit: quod illud sit vere peccatum & quidem aliquando valde graue ac speciale: quenam persona scandalizent aut scandalizentur, quenam bona spiritualia omittenda sunt & quenam perdenda sunt bona temporalia vt vitetur scandalum. Quæ omnia dixisse videor quantum satis est disputatione prima de peccatis, lectione ultima.



D I S P U T A T I O V.

Breviculus de Virtutibus moralibus supernaturalibus.

Dicitur explicatas satis plenè tres virtutes Theologicas, immensa sequeretur Tractatio de quatuor Moralibus Cardinalibus, que sunt spiritualis paradisi fluenta quatuor è sapientia fonte derivata per quas entraunt in nos gratiarum effusit plenitudo.

Virtutes
quatuor
Cardinales.